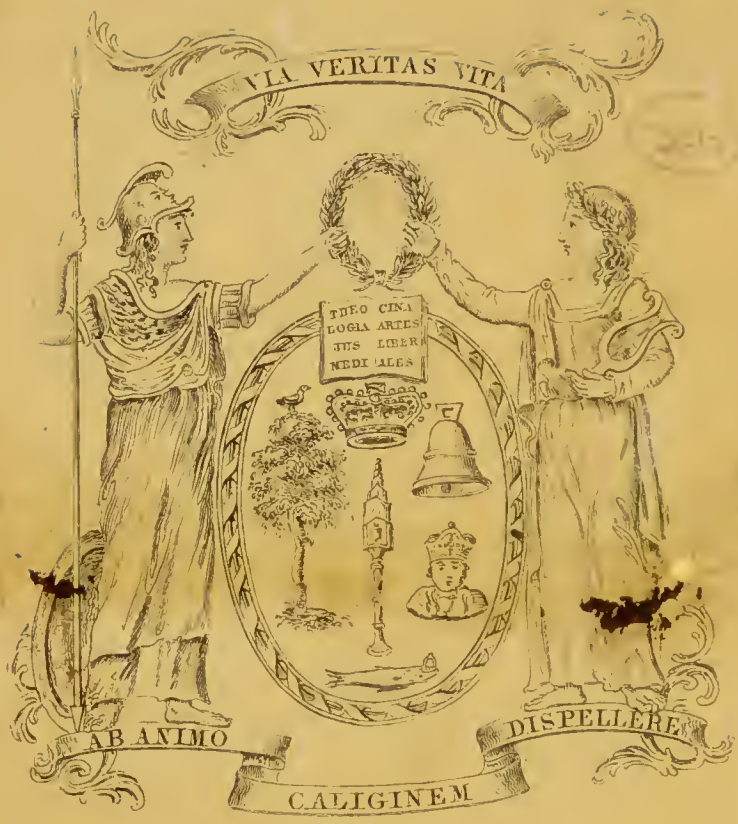
CARLETON
COLLEGE
LIBRARY



Bibliotheca Universitatis Glasquensis

E 8 h 13

Stack

Glasgow University Library

28 NOV 1991

21 JAN 1992

CANCELLED

C0046936.

GUL 68.18

Digitized by the Internet Archive
in 2015

https://archive.org/details/b24917266_0002

TRAITÉ

DES

FACULTÉS DE L'AME

COMPRENANT

L'HISTOIRE DES PRINCIPALES THÉORIES PSYCHOLOGIQUES

PAR

ADOLPHE GARNIER

PROFESSEUR DE PHILOSOPHIE A LA FACULTÉ DES LETTRES
DE PARIS

TOME DEUXIÈME

PARIS
LIBRAIRIE DE L. HACHETTE ET Cie
RUE PIERRE-SARRAZIN, N° 14
(Près de l'École de Médecine)

1852

4/18

TRAITÉ

DES

FACULTÉS DE L'AME.

LIVRE SIXIÈME.

LES FACULTÉS INTELLECTUELLES.

SECTION PREMIÈRE.

LES PERCEPTIONS OU LA PREMIÈRE PARTIE DES CONNAISSANCES.

CHAPITRE PREMIER.

DES DIFFÉRENTES MANIÈRES DE DIVISER L'INTELLIGENCE.

§ 1. DE LA NATURE DES FAITS INTELLECTUELS. — § 2. DE LEURS OBJETS. — § 3. DE LEUR MODE. — § 4. DE LEUR ORIGINE.

§ 1. De la nature des faits intellectuels.

Les faits intellectuels peuvent se considérer de quatre manières : 1° suivant leur nature; 2° suivant leur objet; 3° suivant leur mode ou la façon dont ils s'appliquent à leur objet; 4° suivant leur origine[1].

En les considérant suivant leur nature, on les divise en *connaissances* et *croyances*. Les connaissances se subdivisent en

1. Sur le rapport des facultés intellectuelles, et sur la différence entre elles et les autres facultés, voyez t. Ier, p. 54 et suiv.

perceptions et *conceptions*. La perception est une connaissance qui affirme que son objet existe réellement et indépendamment de la pensée qui s'y applique, comme la perception de l'âme par elle-même, la perception des corps, etc. La conception est une connaissance qui n'affirme l'existence de son objet que dans la pensée, comme la conception d'un édifice que nous avons perçu autrefois et qui peut-être n'existe plus, ou la conception d'une chose purement idéale, telle que le cercle parfait. La croyance est un acte qui n'affirme pas l'existence réelle de son objet en dehors de la pensée, mais seulement son existence possible, comme par exemple la croyance que la terre continuera de tourner autour du soleil.

L'objet de la perception est toujours distinct de l'acte de la perception : le corps existe même quand je ne le perçois pas ; j'existe même quand j'échappe à ma conscience ; l'espace, le temps, la cause éternelle existeraient encore quand ils ne seraient perçus par aucun esprit. L'objet de la conception, soit de la réminiscence, soit de la conception idéale ne se distingue jamais de l'acte de la conception : les événements d'hier n'existent que dans ma réminiscence ; le cercle parfait, la vertu parfaite n'ont d'existence que dans ma conception idéale. Quant aux objets de la croyance, ils peuvent exister en dehors de la pensée ; ils peuvent aussi n'avoir d'existence qu'en elle : les révolutions de la terre que je suppose pour l'avenir peuvent avoir lieu en dehors de ma pensée ; elles peuvent aussi n'exister que dans ma croyance. Tel est donc le caractère à l'aide duquel nous distinguons la nature des différents actes de l'intelligence : la perception est une connaissance dont les objets existent indépendamment des actes de l'esprit ; la conception est une connaissance dont les objets n'existent que dans l'esprit ; la croyance est une pensée dont les objets peuvent être hors de l'esprit, ou dans l'esprit seulement. La perception affirme que son objet est indépendant d'elle-même ; la conception affirme que son objet ne se distingue pas d'elle-même ; la croyance affirme que son objet peut être hors d'elle, mais peut aussi n'être qu'en elle.

Le mot de *perception* n'a pas toujours reçu en philosophie

le sens que nous lui attribuons ici. Descartes entend par perception tout phénomène passif de l'âme, et entre autres le plaisir et la peine [1]. Leibniz donne à ce terme un sens particulier que nous ferons connaître plus loin [2]. Thomas Reid n'applique le mot de perception qu'à la connaissance des choses extérieures [3]. Il nous a paru que l'usage de la langue française, surtout lorsqu'on oppose la perception à la conception, permet d'employer le premier terme comme signifiant une faculté de l'intelligence, et non un plaisir ou une peine, et de l'appliquer à la connaissance de l'âme comme à celle des choses extérieures. C'est dans ce sens qu'un appréciateur délicat des nuances de notre langue, l'abbé Girard, disait : « Le sentiment va au cœur, la sensation s'arrête aux sens, la perception s'adresse à l'esprit... Avoir des perceptions claires, c'est connaître ; la perception enferme les sciences dans son district [4]. »

§ 2. Les faits intellectuels considérés suivant leurs objets.

Dans l'usage ordinaire, le mot d'*idée* exprime un acte de l'esprit dont l'objet n'existe pas en dehors de la pensée, et il s'applique d'une part aux conceptions et de l'autre à celles de nos croyances qui ne s'accordent pas avec la réalité. Platon et Aristote ont donné à ce terme un sens particulier que nous ferons connaître par la suite [5]. Mais la plupart des philosophes modernes donnent le nom d'*idées* à tous les actes intellectuels, c'est-à-dire aux perceptions aussi bien qu'aux conceptions et aux croyances. C'est suivant cette acception générale qu'ils divisent les faits intellectuels : 1° en idées simples et complexes ; 2° en idées singulières, particulières et générales.

Cette double division ne se fonde pas sur la nature, mais sur les objets des faits intellectuels.

Les êtres sont ou des *touts* continus, dont les parties existent

1. *Œuvres philosophiques*, édit. Ad. G., introd., p. CI.
2. Voy., même section, chap. III, § 7.
3. *Critique de la philosophie de Thomas Reid*, par Ad. Garnier, p. 15.
4. Voy. le *Dictionnaire des Synonymes*.
5. Voy. plus loin, livre IX, chap. Ier et II.

hors les unes des autres, comme l'espace, le temps, un son, un corps envisagé suivant son étendue; ou des *touts* complexes, dont les qualités ou attributs existent dans le même point de l'espace et du temps, comme l'âme, Dieu, ou même un corps envisagé suivant les propriétés dont il est doué. L'idée de plusieurs parties continues ou de plusieurs attributs d'un même être est une idée *composée* ou *complexe,* ou encore *concrète*; l'idée d'une seule partie ou d'une seule qualité est une idée *simple, incomplexe,* ou encore *abstraite,* parce que la partie ou la qualité à laquelle elle se rapporte est comme séparée ou abstraite des autres.

Nos perceptions sensitives ne sont jamais absolument simples : elles saisissent toujours plusieurs parties ou plusieurs qualités à la fois. Le toucher ne nous fait pas percevoir un point indivisible; l'œil perçoit plusieurs parties en même temps ; le regard le plus concentré ne peut arriver à saisir une étendue indivisible. Le son perçu dure plusieurs instants; le son qui ne dure qu'un instant indivisible, s'il y en a, est pour nous imperceptible. De plus, nos sens ne perçoivent pas l'étendue sans la couleur ou sans le tangible, ni la couleur ni le tangible sans l'étendue. D'une autre part, la conscience nous fait toujours percevoir en nous-mêmes plusieurs phénomènes à la fois. Toute perception est donc plus ou moins composée; elle n'est que relativement simple ou abstraite.

Nos conceptions peuvent être plus simples que nos perceptions. Nous pouvons penser à la longueur sans penser à la largeur, quoique nous ne puissions percevoir l'une sans l'autre; mais nos conceptions n'arrivent jamais à une entière simplicité ; l'idée même du point géométrique n'est pas une idée simple, car elle contient la négation de la longueur, de la largeur et de la profondeur.

Les croyances sont plus ou moins complexes, selon qu'elles embrassent une quantité plus ou moins grande des attributs d'un objet.

Ainsi, les idées sont simples ou composées, abstraites ou concrètes, incomplexes ou complexes, suivant qu'elles s'appliquent à une ou plusieurs parties, à une ou plusieurs qualités

du même objet. Plus l'idée renferme de parties ou de qualités d'un même objet, plus elle a de *compréhension*. Le physicien possède sur l'or une idée plus complexe que le vulgaire, parce qu'il connaît un plus grand nombre des qualités de ce métal.

Les êtres, par leurs qualités, sont semblables ou dissemblables. Les êtres semblables composent ce qu'on appelle une classe, comme, par exemple, les hommes. Semblables par une qualité, ils peuvent différer par une ou plusieurs autres : la classe alors se subdivise. Une classe qui en renferme d'autres s'appelle un *genre;* une classe contenue dans une autre s'appelle une *espèce*. La classe des hommes est un genre par rapport aux noirs et aux blancs qui sont des espèces. Une même classe peut être genre par rapport aux classes qu'elle contient, espèce par rapport à la classe où elle est contenue. Les blancs sont une espèce relativement au genre des hommes, et un genre relativement aux Européens, aux Asiatiques, etc., qui sont des espèces du genre des blancs. Dans une classe, soit genre, soit espèce, on peut considérer ou la classe entière, comme *les hommes,* ou un seul individu, comme *un homme,* ou plusieurs individus de cette classe, c'est-à-dire une partie seulement de la classe, comme *quelques hommes*. Dans le premier cas, l'idée est dite *générale* ou *universelle;* dans le second, *singulière* ou *individuelle;* dans le troisième, *particulière*. Plus est grand le nombre des individus ou des objets concrets auxquels s'applique une idée, plus elle a d'*extension*. L'idée du genre est plus étendue que celle de l'espèce, et celle-ci plus que l'idée de l'individu.

La compréhension d'une idée se mesure par le nombre des parties ou des qualités de l'individu auquel elle s'applique; l'extension se mesure par le nombre des individus ou des objets concrets, compris dans l'idée. Les hommes ont un certain nombre de qualités communes, comme de se mouvoir, de percevoir, etc., et il y a environ huit cents millions d'hommes sur la terre : le premier chiffre exprime la compréhension de l'idée d'homme, le second en exprime l'extension. Plus les classes sont grandes, plus est petit le nombre des qualités communes

aux individus qu'elles contiennent. La compréhension de l'idée diminue à mesure que son extension augmente, et réciproquement. Un individu a un grand nombre de qualités qui lui sont propres, qu'il ne partage avec personne; c'est par là qu'on le distingue des autres. Il a donc, indépendamment des qualités qui lui sont communes avec l'humanité, de celles qu'il partage avec les gens du même pays, avec les membres de sa famille, des qualités individuelles. L'idée d'un individu est en conséquence l'idée la plus complexe, en même temps qu'elle est la moins étendue. Au contraire, l'idée de l'être est la plus étendue, puisqu'elle convient à tous les objets, et la moins complexe, puisqu'elle n'exprime qu'un seul élément de chaque objet.

Les mots qui expriment les idées sont appelés termes concrets ou abstraits, composés ou simples, singuliers, particuliers ou généraux, suivant qu'ils signifient des idées auxquelles appartiennent ces différents caractères.

§ 3. Les faits intellectuels considérés suivant leur mode.

Les idées considérées suivant leur mode, ou suivant la manière dont elles s'appliquent à leur objet sont : 1° complètes ou incomplètes ; 2° claires ou obscures ; 3° distinctes ou confuses.

Il est facile de comprendre la première division : une perception ou une conception *complète*, ou, comme le dit Locke, *adéquate* à son objet, serait celle qui s'appliquerait à tout ce qui existe dans l'objet. Le physicien a une connaissance de l'or moins incomplète que le vulgaire, mais peut-il se flatter d'en avoir une connaissance complète? Il est probable que nous n'avons aucune connaissance complète. Mais cette imperfection, loin de nous faire mépriser les connaissances que nous avons acquises, comme le veulent les sceptiques, doit nous pousser au contraire à en acquérir de nouvelles.

Les deux autres divisions se ramènent à la première. En effet, une connaissance *obscure* est une connaissance incomplète. Le géomètre, dit-on, a une conception *claire* du triangle, l'ignorant n'en a qu'une conception obscure : l'obscurité

vient ici de l'ignorance, car la connaissance du triangle s'éclaircit à mesure qu'elle se complète. Elle ne paraît même obscure qu'à celui qui la possède incomplètement, et qui entrevoit des parties qu'il ne connaît pas ou qu'il ne se rappelle pas. Un souvenir obscur est aussi un souvenir incomplet.

Quant à la troisième division, on dit que la distinction et la confusion supposent des parties dans l'objet, tandis que la clarté et l'obscurité supposent un objet simple. Mais un objet simple ne peut être plus ou moins connu : il est connu ou ignoré. A un objet simple il ne peut correspondre qu'une seule idée, qui l'épuise tout entier. C'est en ce sens qu'on disait dans l'école : « A chaque objet chaque idée ; » ou en d'autres termes à un seul objet simple, il ne répond dans l'esprit qu'une seule idée[1]. La réflexion nous apprendra que beaucoup d'objets, pris pour simples, sont composés, et qu'une idée ne s'éclaircit qu'en distinguant les parties de son objet, et ne les distingue qu'en devenant plus complète. On dit qu'au premier coup d'œil jeté sur un tableau nous en prenons une connaissance confuse, et que le temps et l'attention la rendent distincte ; on dirait plus exactement que nous en prenons d'abord une connaissance incomplète, et que le temps et l'attention viennent la compléter. Nous arrivons à connaître un tableau à peu près comme le peintre le compose : nous apercevons d'abord une étendue indéterminée, une couleur vague ; un second coup d'œil nous fait saisir les limites des couleurs principales ; un troisième, les limites des teintes secondaires ; chaque connaissance successive est comme un nouveau coup de pinceau qui détermine tel ou tel objet. La mémoire suit la marche de la perception : si nous voulons nous rappeler un monument, nous nous représentons d'abord une étendue et une couleur indécise ; un second souvenir détermine les limites de l'étendue, un troisième, les nuances de la couleur, un quatrième, les lignes principales de l'édifice, qui se peint ainsi peu à peu dans notre esprit comme il se peindrait sur la toile. Dans ces exemples, nous voyons des perceptions ou des

1. Bossuet, *Logique*, livre Ier, chap. XVIII.

conceptions qui s'ajoutent les unes aux autres; la connaissance se complète, et voilà comment on dit qu'elle devient plus distincte et plus claire. En résumé, une idée obscure est une idée indistincte, et une idée indistincte est une idée incomplète. La connaissance devient claire en distinguant et distincte en se complétant. Les trois divisions précédentes se réduisent donc à une seule, et l'on peut dire que les idées, considérées suivant leur mode ou la manière dont elles s'appliquent à leurs objets, sont uniquement complètes ou incomplètes.

On dit encore que, relativement à leur mode, les idées sont : 1° immédiates ou médiates; 2° vraies ou fausses.

L'idée de la ligne est immédiate; elle n'est précédée d'aucune autre qui serve à l'introduire dans l'esprit. L'idée que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits est une idée médiate : elle ne s'obtient pas avec la première idée du triangle. En un certain sens, toutes les idées sont immédiates, parce qu'elles s'appliquent toutes directement à leur objet : ainsi lorsqu'à la connaissance de l'angle succède celle du triangle, au lieu de dire que la seconde est une connaissance médiate, on pourrait dire qu'elle est une connaissance nouvelle. A la connaissance des angles formés par la droite qui coupe deux droites parallèles succède la connaissance de l'égalité des trois angles d'un triangle avec deux angles droits : toutes ces connaissances, prises à part et considérées suivant la manière dont elles s'appliquent à leur objet, sont aussi immédiates les unes que les autres; seulement la dernière ne peut s'obtenir qu'après qu'on a obtenu celles qui précèdent. La connaissance *immédiate* ou *directe*, ou encore *intuitive*, est donc celle qu'on obtient sans avoir besoin de passer par aucune autre; la connaissance *médiate*, *indirecte*, ou encore *discursive*, est celle qui ne s'obtient qu'après qu'on en a déjà obtenu d'autres. Nous verrons au chapitre du raisonnement à quelles conditions une première connaissance peut en produire une seconde [1].

1. Voy. plus loin, livre VIII.

Quant à la division qui partage les idées en vraies ou fausses, réelles ou chimériques, cette opposition ne tient pas au mode mais à la nature du fait intellectuel. En effet, nous ferons voir que les perceptions peuvent être plus ou moins complètes, mais qu'elles sont toutes *vraies ;* qu'il en est de même des conceptions ou pures représentations intérieures, et que les croyances peuvent seules être *fausses* ou chimériques. L'erreur sera donc ainsi renfermée dans une petite partie de l'intelligence. Le scepticisme se trouvera réduit avec elle dans la plus étroite enceinte, et encore verrons-nous que la possibilité du mal tient à la possibilité du bien; que l'homme ne pouvait deviner l'avenir et les vérités cachées, qu'à la condition de pouvoir se tromper, et que l'occasion de l'erreur est aussi celle de la découverte.

§ 4. Les faits intellectuels considérés suivant leur origine.

Pour diviser les faits intellectuels suivant leur origine, il faut appliquer la méthode propre à la détermination des facultés[1], la méthode des sciences qui recherchent les causes ; c'est-à-dire, partir de l'indépendance des phénomènes pour en induire l'indépendance des facultés.

Les faits intellectuels ont été rapportés, comme tous les phénomènes de l'âme, à deux origines : aux sens et à la raison[2]. Les sens, envisagés comme facultés intellectuelles, comprennent le toucher, la vue, l'ouïe, l'odorat, le goût et la faculté motrice : « Les sens, dit Descartes, sont actifs dans le mouvement, et passifs dans le sentiment[3]. » La raison renferme toutes les facultés intellectuelles qui se passent de l'intermédiaire du corps, telles que 1° la connaissance de l'âme par elle-même; 2° la mémoire entendue, non comme représentation des objets absents, ce que la plupart des philosophes rapportent à un sens intérieur s'exerçant à l'aide du cerveau[4],

1. Voy. livre II, chap. Ier.
2. Voy. livre II, chap. II, § 2.
3. *Œuvres philosophiques*, édit. Ad. G., introd., p. CII.
4. *Id., ibid.*

mais comme jugement que nous avons déjà connu tel ou tel objet[1]; 3° la croyance aux événements à venir; 4° les idées générales et abstraites; 5° la connaissance de l'essence immuable des choses, des vérités mathématiques et des vérités nécessaires[2].

Mais on renferme ici sous le nom de raison bien des facultés distinctes les unes des autres. La mémoire est indépendante de la croyance aux événements à venir; celle-ci est indépendante de la connaissance des vérités nécessaires. La raison n'est donc pas une faculté indivisible, mais une classe de facultés qui se ressemblent en ce qu'elles n'ont pas besoin de l'intermédiaire du corps, et qui n'en sont pas moins réciproquement indépendantes. C'est cette indépendance que la philosophie n'a peut-être pas assez marquée. Elle paraît avoir été trop portée à donner pour une seule faculté, celles qui figurent dans la même classe.

L'indépendance réciproque des facultés n'empêche pas de les réunir en certaines classes, lorsqu'elles offrent des traits de ressemblance. C'est d'après ce principe que nous classons les facultés intellectuelles en connaissances et croyances, et que nous subdivisons les connaissances en perceptions et conceptions[3].

La première classe des facultés intellectuelles ou celle des perceptions comprend : 1° les sens extérieurs, qui ont pour objets les corps; 2° la conscience et la perception de la mémoire, dont l'objet est l'âme dans son existence présente et passée; 3° la perception de l'absolu, ou l'intuition pure extérieure, dont les objets sont l'espace pur, le temps absolu et la cause éternelle.

La seconde classe ou celle des conceptions renferme 1° les conceptions de la mémoire, ou les réminiscences, c'est-à-dire les conceptions de certains objets qui ont été autrefois perçus; 2° les conceptions purement idéales, dont les objets n'ont ja-

1. Descartes, *OEuvres philosophiques*, introd., p. CXIV.
2. Voy. t. Ier, p. 46, 47, et Descartes, *OEuv. philos.*, édit. Ad. G., introduct., p. CX.
3. Voy. même chapitre, § 1er.

mais été perçus, comme la conception du cercle parfait, de la vertu parfaite, etc.

La troisième classe, ou celle des croyances, contient : 1° l'induction ou la croyance à la stabilité et à la généralité des phénomènes de la nature ; 2° l'interprétation, qui nous fait deviner les pensées et les sentiments de nos semblables d'après certains gestes et certains sons ; 3° la foi naturelle ou la croyance à la perfection de Dieu.

Les sens extérieurs, la conscience et la mémoire composent ce qu'on appelle l'observation, l'expérience[1], ou la connaissance *a posteriori*[2], parce que cette connaissance est postérieure aux faits qu'elle comprend. La perception de l'absolu et les conceptions idéales forment ce qu'on appelle la connaissance *a priori*, parce qu'elles ne s'appliquent pas à des faits qui commencent et finissent, mais à des principes immuables. Les croyances sont aussi *a priori*, parce qu'elles devancent, soit l'existence, soit la connaissance ultérieure de leur objet.

Nous allons traiter successivement de chacune de ces facultés.

1. Voy. Aristote, *Méthaphysique*, livre Ier, chap. Ier, § 2.
2. Voy. Leibniz, *Nouvel essai sur l'entendement humain*, livre IV, chap. IX, § 2.

CHAPITRE II.

LES SENS EXTÉRIEURS.

§ 1er. EN QUOI CONSISTE LA MATÉRIALITÉ. — § 2. PERCEPTIONS DU TOUCHER. — § 3. PERCEPTION FOURNIE PAR LA FACULTÉ MOTRICE. — § 4. PERCEPTIONS DE LA VUE. — § 5. PERCEPTIONS DE L'OUIE. — § 6. PERCEPTIONS DE L'ODORAT ET DU GOUT. — § 7. COMPARAISON DES SENS SOUS LE RAPPORT DE LA VIE MATÉRIELLE, DES RELATIONS SOCIALES, DES SCIENCES ET DES BEAUX-ARTS. — § 8. LES LOIS DE LA PERCEPTION DES SENS EXTÉRIEURS. — § 9. DISTINCTION DE LA PERCEPTION, DE L'AFFECTION AGRÉABLE OU DÉSAGRÉABLE, DE L'IMPRESSION ORGANIQUE ET DE LA SENSATION. — § 10. DISTINCTION DE LA PERCEPTION, DU RÊVE ET DE LA FOLIE.

§ Ier. En quoi consiste la matérialité.

Nous entendons par perception, tantôt une faculté, tantôt un acte par lequel l'âme est mise en rapport soit avec quelque chose qui n'est pas elle, soit avec elle-même. La perception implique et affirme que son objet existe indépendamment de la pensée qui s'y applique ; la conception implique et affirme que l'objet n'existe que dans la pensée.

Les perceptions devancent les conceptions : nous devons donc commencer par traiter des perceptions. Les objets de la perception sont les corps, l'âme elle-même dans son existence présente et passée, et les êtres nécessaires ou infinis. La perception des êtres nécessaires et infinis est précédée dans notre intelligence par la perception des êtres finis, qui sont les corps et l'âme humaine. Il est vraisemblable que quand l'intelligence s'éveille pour la première fois, elle aperçoit les corps avant de s'apercevoir elle-même. Lorsque l'enfant commence à user de la parole, il se désigne lui-même comme une personne étrangère, par le nom que les autres lui appliquent, et c'est plus tard qu'il donne signe de conscience, en employant le mot *je*, qui exprime une intelligence se percevant elle-même.

Nous traiterons donc en premier lieu de la perception des êtres finis qu'on appelle *les corps*.

Il ne faut pas prendre pour synonymes les mots de fini et de corporel : l'âme est un être fini et n'est point corporelle. Les êtres finis distincts de l'âme sont matériels ; mais ce n'est pas parce qu'ils sont distincts de l'âme et finis; car Dieu aurait pu donner à notre âme la faculté de percevoir directement les autres âmes, et elle aurait ainsi perçu hors d'elle-même des êtres finis et incorporels. Puisque les êtres ne se nomment pas matériels, par cela seul qu'ils sont finis et distincts de notre âme, il faut examiner à quel titre ils sont ainsi nommés, en d'autres termes, en quoi consiste leur *matérialité*.

Dans l'usage de notre langue, les mots de *matière* et de *corps* sont devenus à peu près synonymes : le corps est une matière limitée et déterminée, la matière est un corps dont on n'assigne pas pour le moment les limites[1]. Qu'entendons-nous donc par corps et matière? La *matérialité* n'est pas la solidité, car les corps sont liquides ou gazeux sans cesser d'être corps. La *matérialité* n'est pas l'étendue, car nous distinguons le corps d'avec l'espace qui le contient et qui est aussi étendu. Si, d'ailleurs, on entend par étendue des parties juxtaposées ou continues , il est douteux qu'une pareille étendue existe dans les corps , puisqu'ils sont susceptibles de contraction et de dilatation : la première contredit la juxtaposition des parties et la seconde la détruit. Voudrait-on définir la *matérialité* par l'impénétrabilité ? Mais avant de supposer que les corps sont impénétrables, nous les connaissons en tant que corps; l'impénétrabilité n'est donc pas le caractère qui nous fait distinguer le corps de ce qui ne l'est pas. D'ailleurs les parties de l'espace sont impénétrables les unes aux autres , et nous distinguons le corps d'avec l'espace. Le corps

1. Il n'en était pas ainsi des termes qui correspondaient aux mots matière et corps dans les langues grecque et latine. Les mots ὕλη et *materia* n'étaient pas synonymes de σῶμα et de *corpus*. Les premiers signifiaient un être indéterminé qui n'était ni corps, ni esprit, et qui avait servi à former les esprits et les corps ; les seconds signifiaient ce que nous entendons aujourd'hui par corps et matière.

n'est pas non plus ce qui nous résiste, car nous connaissons les corps sans exercer contre eux l'effort de notre faculté motrice. Qu'une main se pose doucement sur notre bras, nous aurons pris connaissance de ce corps étranger, sans faire effort contre lui et sans en éprouver la résistance.

Pour que nous appellions une chose du nom de corps, il n'est pas nécessaire qu'elle nous résiste, il suffit qu'elle nous touche, ou que nous la touchions. La *tangibilité* est pour nous l'élément fondamental de ce que nous appelons la *matérialité*. Le vulgaire se représente la lumière, le son, l'odeur, la saveur, comme des fluides qui se répandent dans l'espace. L'enfant essaye de saisir avec la main le son d'une horloge. Le physicien explique les phénomènes de la lumière et de la chaleur par les vibrations d'un fluide, qu'il conçoit à l'image des corps élastiques. Pour lui, le son est le résultat des ondulations de l'air; l'odeur et la saveur proviennent de la disposition et du mouvement des parties tangibles. Cependant, Descartes ne voulait pas qu'on définît les corps par la tangibilité, mais par l'étendue[1]; aussi confondait-il le corps avec l'espace. Si le physicien de nos jours parle de corps impondérables et intangibles, il les conçoit à peu près comme des fluides que pourrait saisir un toucher plus délicat que celui des hommes.

Nous avons déjà expliqué la manière dont nous distinguons notre corps d'avec les autres, et l'on a vu que c'était par le toucher [2]. Rappelons-le en peu de mots. Par la vue seule nous ne pourrions séparer notre corps d'avec les corps étrangers; rien dans le spectacle de sa couleur, des limites et des mouvements de cette couleur ne nous donnerait avis qu'il nous appartient plus que les autres. L'ouïe, l'odorat et le goût ne nous seraient pas d'un plus grand secours pour cette découverte. Il en est tout autrement du toucher. Que notre vue passe de notre corps à ceux qui l'entourent et de ceux-ci revienne à celui-là, nous ne percevons rien de particulier; mais quand notre toucher passe de notre corps aux corps étran-

1. *OEuv. philos.*, édit. Ad. G., introd. p. CXIII.
2. Voy. plus haut, t. Ier, p. 3.

gers et revient des corps étrangers au nôtre, nous sentons une grande différence. Sur les corps étrangers la perception est simple, sur notre corps la perception est double et réciproque. En même temps, par exemple, que par la main droite nous touchons le bras gauche, par le bras gauche nous touchons la main droite; nous touchons et sentons que nous sommes touchés. Le toucher est le seul sens qui donne cette double perception. Une fois que, parmi les choses tangibles, le toucher en a distingué et circonscrit une qui jouit de ce privilége, nous remarquons que certaines parties de cette chose tangible sont les instruments de la vue, de l'ouïe, de l'odorat, du goût et de la faculté motrice. Les corps sont définis par quelques personnes : « ce qui tombe sous la prise des sens extérieurs; » les sens extérieurs sont à leur tour définis : « les facultés qui s'exercent par notre corps, » et notre corps est circonscrit pour nous par la perception double et réciproque du toucher : on doit donc reconnaître que le toucher est la source de la notion de corps. En résumé, nous appelons corporel ou matériel : 1° ce qui est tangible, ou ce qui le serait à des organes plus fins que les nôtres; 2° ce qui est associé à l'étendue tangible, comme la couleur, le son, l'odeur et la saveur ; 3° ce qui est perçu par nos organes qui sont eux-mêmes tangibles.

§ 2. Perceptions du toucher.

La tangibilité étant la base de ce que nous appelons la *matérialité*, c'est par le toucher que nous devons commencer à traiter des sens extérieurs ou de la perception des choses matérielles.

Le toucher n'est pas susceptible de définition. Toute définition décompose : l'acte du toucher est un acte simple, indécomposable; mais il n'a pas besoin d'être défini, tout le monde entend ce que veulent dire les mots de tact, toucher et tangible.

Le toucher nous fait connaître l'étendue tangible. Nous disons l'*étendue* tangible, car il est impossible de toucher ce qui

n'est pas *étendu*. L'étendue tangible est tout aussi indéfinissable que le toucher. La tangibilité est continue : voilà tout ce que nous pouvons dire. Les physiciens supposent que cette tangibilité continue est causée par des parties discontinues dans la nature ; mais s'ils expliquent par cette hypothèse la dilatation et la contraction des corps, ils n'expliquent pas la continuité du tangible. Peut-être pour expliquer la contraction et la dilatation, pourraient-ils recourir à une autre hypothèse, à celle d'une force qui, suivant certaines influences, remplirait de son action un plus ou moins grand espace. Quoi qu'il en soit, laissons les hypothèses, qui sont le fruit de l'induction [1], et tenons-nous-en à nos perceptions certaines, qui nous révèlent une tangibilité continue. Le toucher est répandu sur toute la surface de notre corps, et quelquefois il se manifeste dans les tissus intérieurs. La main est l'organe le plus mobile, le plus flexible en tous sens, le plus habile à se plier à toutes les formes des corps ; elle est donc le principal instrument du toucher.

Le toucher, par la flexibilité de la main, nous donne immédiatement la connaissance de la forme des corps de petite dimension, que la main peut embrasser. Quelques personnes pourraient croire que la vue seule donne la connaissance de la forme ; mais pour bien séparer les perceptions du toucher de celles de la vue, il faut observer les perceptions tactiles de l'aveugle. Celui-ci connaît la forme des corps : Bayle fait mention d'un sculpteur aveugle, nommé Ganibasius, qui prenait connaissance des traits du visage par le toucher, et qui fit des statues fort ressemblantes du grand-duc de Toscane, Cosme Ier, et du pape Urbain VIII [2].

Lorsque la grandeur du corps étranger dépasse celle de la main, il faut la superposer plusieurs fois sur ce corps, en observant les mouvements, les flexions qu'on imprime à l'organe, et, par conséquent, il faut joindre au toucher le secours de la mémoire.

1. Voy. plus loin, même livre, sect. III, chap. Ier.
2. Voy. t. Ier, p. 356.

C'est par la réunion du toucher et de la mémoire que nous percevons 1° la pluralité des corps, formée par une solution de continuité entre une étendue tangible et une autre, 2° leur grandeur comparée, 3° leur augmentation et leur diminution. L'étendue est une qualité absolue dans les corps ; la grandeur est une qualité relative. Un corps existant seul dans l'espace serait encore étendu, mais il ne serait ni grand ni petit, car il ne pourrait se comparer à aucun autre. Le toucher, aidé de la mémoire, nous fait connaître aussi la position relative des corps, leur distance et leur mouvement. Mais la notion de la position des corps se ramène à celle de la forme, car la forme n'est que la position respective des parties qui limitent un corps. Il n'y a de différence entre la position et la forme des corps que la solution de continuité. La notion de distance est une notion d'étendue, et la notion du mouvement rentre dans celle de la position, puisque le mouvement n'est qu'un changement de position. Les éléments fondamentaux perçus par le toucher se réduisent donc jusqu'à présent pour nous à l'étendue et à la forme. Il faut y joindre le froid et le chaud ou la température.

La notion de l'étendue et de la position des corps se rapporte à la notion de l'étendue et de la position des parties de notre corps. Nous avons mesuré d'abord l'étendue des corps par la brasse, l'aune[1], la coudée, la main[2], le doigt, le pouce, le pied, le pas, l'enjambée. Les parties de notre corps étant diversement situées dans l'espace, nous avons nommé l'une la droite, l'autre la gauche, celle-ci le haut, celle-là le bas, l'avant, l'arrière, etc., et nous avons dit que les corps, suivant leurs relations avec notre propre corps, sont à droite, à gauche, en haut, en bas, en avant, en arrière.

La température que nous percevons n'est pas une température absolue, mais seulement la différence entre la température de nos organes et la température des corps extérieurs. Voilà pourquoi le même corps peut être froid pour l'une de

1. *Ulna.*
2. *Palma.*

nos mains et chaud pour l'autre, si les deux mains ont par hasard une température inégale. Il ne faut demander à chacun de nos sens que ce qu'il peut nous donner : de cette façon nous ne le trouverons jamais en faute, et nous nous abstiendrons des reproches injustes que les sceptiques ont accumulés contre les sens extérieurs.

On a fait contre le toucher l'objection suivante : Lorsque nous croisons le doigt du milieu sur l'index et que nous roulons une bille entre ces deux doigts ainsi croisés, nous croyons sentir deux billes au lieu d'une. Il est facile de donner l'explication de ce phénomène : Quand nos doigts sont dans leur situation naturelle, une bille placée entre l'index et le doigt du milieu affecte les deux côtés de ces doigts qui se regardent ou les deux côtés internes, au lieu que les deux côtés externes ne peuvent être affectés que par deux billes différentes. D'après cela, si nous croisons les deux doigts de manière que les deux faces externes soient touchées par la même bille, nous devrons croire d'abord que ces deux faces sont, comme à l'ordinaire, en rapport avec deux billes différentes, jusqu'à ce que l'autre main ou la vue nous ait fait former une nouvelle association entre la présence d'une seule bille et l'impression des côtés externes de nos deux doigts. C'est donc faute de faire une distinction entre ce que nous savons directement par le toucher et ce que nous jugeons par induction[1], qu'on a rejeté sur le toucher lui-même une erreur dont il n'est pas coupable.

§ 3. Perception fournie par la faculté motrice.

C'est par erreur que certains philosophes ont confondu la perception de l'étendue tangible avec la perception de la résistance. Premièrement, nous sentons quelquefois la résistance ou le poids de nos propres membres sans percevoir leur étendue tangible[2]; secondement, nous pouvons percevoir une étendue tangible, sans exercer d'effort contre elle, et par conséquent sans en percevoir la résistance ; troisièmement, la finesse

1. Voy. plus loin, même livre, section III, chap. Ier.
2. Voy. t. Ier, p. 64.

du toucher dans la perception des formes délicates, du poli, de la rudesse, du froid et du chaud n'est pas en proportion de l'habileté à percevoir et à comparer le poids et la résistance des corps, et réciproquement; quatrièmement, le toucher et la faculté motrice ont pour organes des nerfs différents; et ces deux facultés peuvent suspendre leur action indépendamment l'une de l'autre.

La résistance que nous oppose un corps se manifeste, lorsque nous agissons sur lui, soit pour en comprimer les parties, soit pour les diviser, soit pour le séparer de la terre. Comme ces trois résistances opposées par le corps ne sont pas en proportion l'une de l'autre, on les rapporte à trois propriétés différentes du corps, qui sont : la dureté, la ténacité et le poids. Mais ces trois propriétés ne répondent en nous qu'à une seule perception, parce que la même main qui perçoit l'une de ces résistances est habile à percevoir les deux autres. Cet exemple est propre à bien faire comprendre la méthode qui préside à la recherche des causes. Quoique cette méthode soit à la fois celle de la psychologie et celle de la physique, elle ne détermine cependant pas pour cela autant de facultés dans l'âme que de propriétés dans les corps. Elle part de la séparation des phénomènes, pour déterminer la séparation des causes, et lorsque des phénomènes séparés dans les corps ne correspondent qu'à un phénomène indivisible dans l'âme, elle établit que plusieurs propriétés des corps sont connues par une seule faculté de l'esprit.

L'action que notre faculté motrice exerce sur les corps étrangers est fortifiée par des instruments artificiels, tels que le marteau, le laminoir, la filière, etc... Les corps ne cèdent pas tous de la même manière à ces actions diverses, et les physiciens, tenant compte encore ici de la séparation des phénomènes, disent que les corps sont solides, liquides ou gazeux, humides ou secs, diversement divisibles, compressibles, malléables et ductiles. Toutes ces propriétés des corps sont connues par une seule perception de l'âme, par celle de la résistance qu'ils opposent à l'action de notre force motrice, suivant le mode de cette action.

Ce n'est pas ici le lieu d'énumérer les différentes forces que nous supposons dans les corps, à l'image de notre faculté motrice, telles que la force attractive, électrique, magnétique, etc. Ces suppositions ont pour but d'expliquer les phénomènes divers du mouvement[1]. Qu'il nous suffise de dire que toutes ces propriétés supposées dans les corps ne nous sont manifestées que par la résistance qu'ils nous opposent. Or, quelle que soit la direction dans laquelle s'exerce cette résistance, elle ne correspond en nous qu'à une seule perception, à celle que nous fournit l'action de notre faculté motrice.

La résistance que nous percevons n'a rien d'absolu ; elle est relative à la force de nos organes. De même que la température perçue par nous n'est que la différence qui existe entre la température de notre corps et celle du corps extérieur, de même la résistance que nous percevons n'est que la différence entre la force de notre membre et celle de l'obstacle étranger.

§ 4. Perceptions de la vue.

Après les perceptions du toucher et de la faculté motrice, les plus importantes sont celles de la vue, comme nous le montrerons plus loin[2]. La couleur est, suivant les hypothèses de la physique, une modification de la lumière. La lumière est indéfinissable, elle est ce que chacun sait. Si nous disons que la lumière est ce qui se voit, nous n'aurons rien dit ; car la vue est elle-même indéfinissable et ne se comprend que par la notion de la lumière. La lumière ou la couleur est étendue : ce qui n'est pas étendu échappe à la vue. La couleur a une forme qui est perçue par la vue, sans le secours du toucher, puisque le toucher ne perçoit pas la couleur. Nous distinguons la forme de la lumière qui vient du disque de la lune d'avec la forme de la lumière qui vient des nuages voisins. La forme de l'étendue tangible a les trois dimensions : la longueur, la largeur et la profondeur ; la forme de l'étendue visible ou de la lumière n'a

1. Voy. plus loin, sect. III, chap. Ier, § 5.
2. Voy. même chapitre, § 7.

que les deux premières. Nous percevons d'un seul coup d'œil différentes étendues et différentes formes de couleurs, et, par conséquent, leur pluralité, leur grandeur relative, leur augmentation et leur diminution, leur position respective, leur distance et leur mouvement. Si nous mouvons nos yeux, ou que nous tournions la tête, nous embrassons plus d'étendue visible, et la mémoire vient au secours de la vue, pour lui faire lier les premières perceptions aux secondes.

Nous avons fait voir, à propos du toucher, comment la notion du mouvement rentre dans celle de la position, et cette dernière dans la notion de la forme, nous pouvons donc dire que la vue ne nous fournit que deux éléments : l'étendue et la forme de la lumière ou de la couleur.

Il semble superflu de remarquer que la vue ne perçoit pas l'étendue et la forme tangible, mais seulement l'étendue et la forme visible, c'est-à-dire l'étendue et la forme de la lumière. C'est cependant faute d'une remarque aussi simple que la vue et tous les autres sens avec elle ont été accusés d'erreur, et considérés comme incapables de nous fournir aucune connaissance certaine. Les hommes se sont étonnés de ne pas trouver d'accord le toucher et la vue, oubliant que ces deux sens ne montrent pas le même objet. La lumière est réfléchie et réfractée par les étendues tangibles, mais elle n'est pas l'étendue tangible, et elle peut s'en séparer. Ainsi, le rayon de soleil glisse dans la chambre obscure, et la lumière électrique traverse le vide. L'étendue et la forme de la lumière coïncident le plus ordinairement avec l'étendue et la forme de l'objet tangible, et en vertu d'une faculté de croyance que nous analyserons plus tard[1], quand deux phénomènes ont été associés dans le passé, nous nous attendons à les voir associés dans l'avenir. Lorsque nous voyons une étendue et une forme de couleur, nous sommes portés à croire qu'elles correspondent à une étendue et à une forme tangible. Cependant la lumière a son étendue et sa forme propres qui peuvent varier, sans que varient l'étendue et la forme de l'objet tangible.

1. Voy. plus loin, même livre, sect. III, chap. Ier.

Supposez que la lumière réfléchie par une rose, c'est-à-dire la couleur de la rose, traverse un verre lenticulaire, elle augmentera d'étendue sans que l'étendue tangible de la rose ait changé. L'homme alors accusera sa vue de le tromper, et cependant la vue n'est pas chargée de lui montrer l'étendue tangible de la rose, mais seulement l'étendue de la lumière qui est reflétée par cet objet. Celle-ci peut être augmentée ou diminuée par les milieux qu'elle traverse et la vue a raison de la voir ainsi modifiée.

Les prétendues illusions causées par les miroirs n'ont pas été pour les physiciens une occasion de rejeter le témoignage des sens. Ils n'ont vu en cela que des phénomènes réels qu'ils ont étudiés et dont ils ont déduit ce qu'ils appellent les lois de la réflexion de la lumière. Par exemple, l'image d'un bouquet de fleurs paraît placée en avant d'un miroir concave ; la personne qui cherche à saisir ce bouquet dit que ses yeux l'ont trompée. Le physicien fait observer qu'on a tort de prendre une étendue de lumière pour une étendue tangible, et il ajoute que, dans cet exemple, l'étendue de lumière est précisément là où elle paraît être.

La lumière n'est pas seulement augmentée ou diminuée par les milieux qu'elle traverse : au lieu de suivre la ligne droite, elle en dévie plus ou moins selon la densité des corps transparents par où elle passe et l'obliquité relative de leurs surfaces. La lumière ainsi déviée subit un changement et présente des couleurs qu'elle n'offrait pas auparavant. Le rayon de soleil qui traverse la chambre obscure peint sur l'écran qui le reçoit une figure blanche et ronde : si l'on place sur son passage un prisme triangulaire de cristal, il peindra sur l'écran une figure elliptique formée des sept couleurs de l'arc-en-ciel. Faut-il accuser nos yeux d'erreurs ? Les physiciens se sont bien gardés de voir ici une matière de reproche contre les sens, ils ont pris tous ces phénomènes pour aussi réels les uns que les autres, et ils en ont déduit ce qu'ils appellent les lois de la *réfraction* de la lumière.

Le phénomène de l'arc-en-ciel n'est pas non plus pour eux une illusion : ils expliquent comment, en certains cas, les

gouttes de la pluie, en suspension dans l'atmosphère, réfractent et réfléchissent les rayons du soleil, et produisent à nos yeux ce magnifique spectacle. Ils voient un phénomène analogue dans les couleurs changeantes des plumes du paon ou du col de la colombe, et n'en font pas, comme les sceptiques, l'objet d'une accusation contre la véracité des sens extérieurs. La lumière modifiée ou la couleur qui nous arrive en traversant successivement l'eau et l'air, ne suit pas la même route que si elle nous venait à travers l'un de ces deux milieux seulement. Lorsqu'une rame est à moitié plongée dans l'eau, elle paraît ployée à l'endroit de la séparation de l'eau et de l'air. Le toucher montre que l'étendue tangible est restée droite, la vue montre que l'étendue visible est brisée : de là une nouvelle accusation contre les sens. Lequel nous trompe, dit-on, de la vue ou du toucher? Ni l'un ni l'autre. L'étendue tangible n'a pas été ployée, la partie de l'étendue visible ou de la couleur qui nous arrive à travers l'eau et l'air a dévié en passant de l'une dans l'autre, et a formé ainsi un angle avec la partie de l'étendue visible qui nous arrive à travers l'air seulement. L'étendue visible ou l'étendue de couleur est donc véritablement brisée, et nos yeux qui nous la montrent brisée sont sincères. Le toucher et la vue ont raison tous les deux; mais ils ne saisissent pas le même objet; l'un perçoit le tangible et l'autre la lumière. Ces deux objets coïncident souvent, mais ils peuvent se séparer.

C'est par un effet de la *réfraction* de la lumière, c'est-à-dire de la déviation, de l'augmentation et de la décomposition qu'elle éprouve lorsqu'elle traverse certains milieux, que les astres, tels que le soleil et la lune, ne nous paraissent pas les mêmes à l'horizon et vers le haut des cieux. Dans ces diverses positions, leur lumière, pour nous parvenir, se présente aux couches de l'atmosphère sous des inclinaisons inégales, et subit des modifications différentes.

Lorsque les soldats français, traversant les sables de l'Égypte, croyaient voir à l'horizon un lac dans lequel se reflétaient les objets placés sur ses bords, et qu'à mesure qu'ils avançaient, ils voyaient reculer cette trompeuse image, ce n'étaient pas

leurs yeux qui les trompaient. Les effets de la lumière étaient bien tels qu'ils les voyaient. La couleur des objets leur arrivait d'abord directement par la couche d'air qui était au niveau de leurs yeux, puis indirectement, au moyen de la réflection et de la réfraction, par la couche d'air inférieure que raréfiait la chaleur du sable; il se produisait donc deux images du même objet, comme sur le bord des eaux, et leurs yeux auraient été infidèles, s'ils ne leur avaient pas montré cette double image.

Il ne faut pas dire, comme on le fait d'ordinaire dans les accusations contre les sens, que la vue et le toucher ne montrent pas les corps de la même manière [1]. L'œil ne fait pas voir les corps, si par corps on entend les étendues tangibles; il montre seulement l'étendue de la couleur, et la physique explique comment cette étendue diminue ou augmente en effet, suivant que le spectateur s'éloigne ou s'approche des objets tangibles. Ainsi, pour reprendre un exemple déjà cité, il ne faut pas dire que le toucher montre la rame droite et que la vue la montre brisée. Si l'on entend par *rame* l'étendue tangible, la vue ne montre pas la rame, mais l'étendue de lumière ou de couleur qui est réfléchie par la rame.

Un préjugé philosophique généralement répandu, c'est que le toucher redresse les autres sens et en particulier la vue. Mais les sens ne montrent pas le même objet de manières différentes, ils font connaître des objets différents, et ils n'ont en conséquence rien à s'enseigner les uns aux autres. Le toucher n'apprend pas à la vue à voir les étendues et les formes de la couleur autrement qu'elle ne les voit, pas plus que la vue n'enseigne au toucher la nature de l'étendue et de la forme tangible.

L'étendue et la forme de la couleur n'ont que deux dimensions : la longueur et la largeur; ces deux dimensions coïncident le plus souvent avec les deux mêmes dimensions de l'étendue tangible. Lorsque je touche une surface triangulaire, je vois une étendue de couleur de même forme. L'expérience

1. Malebranche. *De la Recherche de la vérité*, livre Ier, chap. v, § 3.

ayant fait apercevoir sur la rétine une image renversée des objets extérieurs, Condillac a pensé que nous voyions primitivement les formes de la couleur dans un ordre contraire à celui des formes tangibles [1]. Par exemple, l'œil ne verrait pas d'abord une pyramide sur sa base mais sur son sommet, et ce serait le toucher qui redresserait la perception de l'œil. Quoiqu'il en soit de l'image peinte sur la rétine, l'œil voit primitivement les formes de la couleur dans le même ordre que la main perçoit les formes tangibles. Lorsque mes mains touchent la base de la pyramide tangible, mes yeux me montrent au même moment que la couleur de mes mains est appliquée à la base de l'image triangulaire. Si mes yeux me faisaient voir le sommet de l'image, pendant que mes mains touchent la base du corps tangible, mes mains ne pourraient changer en rien la perception de mes yeux. Lorsque ma main me fait connaître que la rame à moitié plongée dans l'eau est restée droite, cela n'empêche nullement mon œil de voir brisée l'étendue de couleur qui correspond à l'étendue tangible de la rame, et il la voit toujours brisée malgré les leçons répétées du toucher. Il en serait de même pour les images renversées. Si pendant que ma main touche la base de la pyramide, mon œil en voyait le sommet, et réciproquement, il continuerait toujours de voir l'image renversée, malgré les avertissements du toucher. Seulement nous formerions entre nos idées des associations nouvelles : nous saurions que, quand nous touchons une base, nous voyons un sommet, et, en voyant un sommet, nous nous attendrions à toucher une base, comme dans l'exemple précédent, en *voyant* une rame brisée nous nous attendons à *toucher* une rame droite.

Condillac suppose encore que nos yeux nous font voir d'abord une image double du même objet tangible et que nous nous habituons peu à peu à n'en voir plus qu'une, instruits que nous sommes par le toucher qu'il n'y a en effet qu'un seul objet tangible [2]. Mais les avertissements du toucher ne peuvent

1. *Traité des sensations*, IIIe partie, chap. III, § 15.
2. *Ibid.*, § 16.

rien changer aux perceptions de la vue : le toucher peut nous empêcher de nous fier à la vue, en ce qui concerne l'étendue tangible, comme dans l'exemple de la rame, mais il ne peut faire que la vue voie une image là où elle en voyait deux d'abord. Il n'est donc pas vrai que nous ayons vu d'abord deux images et que nous ayons appris à n'en voir qu'une; mais il est vrai qu'à toutes les époques de l'exercice de la vue, tantôt nous voyons deux images, tantôt nous n'en voyons qu'une. C'est à Thomas Reid que nous devons cette remarque. « Élevez, dit-il, l'un de vos doigts entre vos yeux et une bougie : si vous *regardez* la bougie, le doigt vous paraîtra double, si vous *regardez* le doigt, c'est de la bougie que vous verrez une double image. » L'apparition de la double image oblige le chasseur à fermer un œil pour mieux viser sa proie. Lorsqu'il a les deux yeux ouverts, s'il regarde l'oiseau qu'il veut tirer, il aperçoit deux images de son fusil, et s'il regarde le fusil, c'est de l'oiseau qu'il aperçoit une double image. Lorsqu'il n'a qu'un œil ouvert, il ne voit qu'une image de chaque objet. C'est donc l'action de *regarder* qui, en faisant converger sur l'objet les deux axes visuels, produit ce singulier résultat que les deux images se confondent en une seule. L'objet qu'on voit sans le regarder paraît double, s'il est assez prêt et assez petit pour que ses deux images se détachent et n'empiètent pas l'une sur l'autre. Nous pouvons même, en pressant l'un de nos deux yeux et en dérangeant ainsi l'axe visuel, nous faire apparaître deux images de l'objet que nous regardons. Le toucher, quoiqu'il ne saisisse en cette circonstance qu'un seul objet tangible, ne nous empêche pas de voir les deux images. Il n'est donc pas vrai que les yeux aperçoivent primitivement deux images et que le toucher leur apprenne à n'en voir qu'une; car lorsque les yeux voient deux images, ils continuent de les voir malgré l'avertissement du toucher.

La distinction que nous avons faite entre l'étendue tangible et l'étendue de la lumière ou de la couleur suffit pour repousser tous les reproches que la philosophie, d'accord ici avec le vulgaire, avait élevés contre le témoignage de la vue. Thomas Reid a, le premier, redressé la philosophie sur ce sujet. Il a

consacré un volume entier à la justification des sens extérieurs[1]. Pour y parvenir, il s'est attaché à distinguer l'objet spécial de chacun de nos sens, et il a empêché de demander à l'un ce que l'autre seul pouvait fournir.

Nous avons dit que l'étendue de la lumière ou de la couleur n'a que deux dimensions : la longueur et la largeur, sans profondeur. Ceci posé, comment par les deux dimensions de la couleur pouvons-nous juger des trois dimensions de l'étendue tangible? comment distinguons-nous à l'aide de la vue une sphère d'avec un disque, une colonne d'avec un pilastre? Voici la solution de ce problème : en même temps que nous percevons la coïncidence de l'étendue de la couleur avec les deux premières dimensions de l'étendue tangible, nous remarquons que des teintes différentes correspondent aux saillies et aux creux de la forme tangible. Ainsi, les ombres se distribuent sur la surface de la sphère autrement que sur celle du disque, et sur la surface de la colonne autrement que sur celle du pilastre. Lorsque nous retrouvons la distribution des ombres que nous observons sur les corps sphériques ou cylindriques, nous jugeons que si notre main s'avance, elle va toucher une sphère et un cylindre. Voilà comment, à l'aide de la couleur qui n'a que deux dimensions, nous jugeons de la troisième dimension des corps solides. Si le pinceau imite habilement la distribution des ombres, comme dans les peintures qui représentent des bas-reliefs, il nous fait croire que nous avons sous les yeux un solide et ses trois dimensions. On dit alors que le pinceau a trompé notre vue, et pourtant la vue n'a pas été trompée, puisqu'elle a perçu la distribution des ombres telles que le pinceau l'a représentée : ce n'est pas la faute de nos yeux si, sous cette distribution ne se trouve pas le corps solide qui d'ordinaire s'y associe ; il n'y a de trompé que cette faculté qui nous fait croire que deux phénomènes associés dans le passé continueront de l'être dans l'avenir[2].

1. Voy. *Œuvres de Reid*, trad. fr., t. II, et *Critique de la philosophie de Reid*, par Ad. Garnier, p. 16-21.

2. Voy. plus loin, même livre, sect. III, chap. Ier.

Un observateur pénétrant[1] a fait remarquer que si nous portons les yeux sur une grisaille, nous sommes les maîtres de nous en représenter les objets comme peints en relief ou en creux. Cela vient de ce que la lumière et les ombres se distribuent sur un relief éclairé par la droite, de la même manière que sur un creux éclairé par la gauche. Si nous ne tenons pas compte du côté par lequel vient la lumière, nous retrouverons dans cette peinture tantôt la distribution de lumière qui a lieu sur un relief, tantôt celle qui a lieu sur un creux, et nous pourrons supposer à notre gré la présence du corps solide qui est ordinairement associé à l'une ou à l'autre de ces distributions de lumière.

L'étendue de la couleur n'ayant pour nous que deux dimensions, toutes les couleurs que nous voyons se peignent sur un seul plan perpendiculaire à l'axe visuel, c'est-à-dire à la ligne qu'on suppose tirée du centre de l'œil à l'objet que nous regardons. Les couleurs ne sont pas les unes derrière les autres, mais à côté ou au-dessus les unes des autres. Lorsque nous sommes debout et que nos yeux se dirigent en avant, les couleurs que nous percevons sont disposées sur un plan vertical. Dans cette position, les objets tangibles placés sur un plan horizontal ne nous sont visibles que si leurs couleurs viennent s'ordonner dans le plan vertical qu'embrasse notre vue. La géométrie explique comment la forme tangible horizontale est représentée par une forme visible différente dans le plan vertical. Malebranche, qui a le plus accumulé de reproches contre le témoignage des sens, se plaint « que les peintres soient obligés de changer presque toutes les figures, afin qu'elles paraissent dans leur état naturel, et, par exemple, de peindre des cercles comme des ellipses[2] ». En effet, pour représenter un cercle tangible horizontal, le peintre dispose sur la toile verticale une étendue de couleur de forme elliptique. Il copie en cela les effets naturels. Lorsque nous nous promenons sur les bords d'un de ces bassins circulaires qui décorent nos jar-

1. M. Ampère, *Classification des sciences.*
2. *De la Recherche de la vérité*, liv. Ier, chap. VII, § 3.

dins, nos pas nous avertissent que nous faisons le tour d'un cercle tangible horizontal; mais la couleur qui de ce cercle vient se projeter sur le plan perpendiculaire à l'axe de notre œil présente une ellipse avec une certaine distribution d'ombres et de lumières. Si le peintre imite exactement cette distribution sur une ellipse verticale, nous jugerons qu'il a voulu peindre un cercle tangible horizontal. Il n'a donc pas changé la figure, il a fidèlement copié ce qui se présente à nos yeux.

La notion de la position des corps se rapporte, avons-nous dit, à la notion de leur forme[1]. Par les deux dimensions de la couleur et la distribution des ombres, nous jugeons des trois dimensions des solides; par les mêmes moyens, nous jugerons de la position des solides dans les trois dimensions de l'espace. Lorsque nous marchons dans la campagne, nous percevons par le toucher que les arbres sont placés, non-seulement à droite et à gauche, mais en arrière et en avant les uns des autres. Si nous faisons attention au spectacle que notre vue découvre en même temps, nous apercevons qu'à ces arbres situés dans la profondeur de l'espace, répondent des couleurs placées au-dessus les unes des autres dans le plan vertical perçu par la vue. Si le pinceau reproduit fidèlement cette disposition des images colorées, et surtout la dégradation des ombres et des lumières, il pourra nous faire croire que ces images répondent à des objets tangibles placés dans le sens de la profondeur de l'espace. C'est l'illusion qu'on produit lorsqu'on éclaire convenablement un tableau représentant un paysage, et qu'on place dans l'ombre le spectateur et les objets qui l'entourent, pour mieux faire ressortir les tons du tableau et pour éviter la comparaison des couleurs artificielles avec celles de la nature[2].

Pour juger exactement de la distance des corps tangibles à l'aide de la vue, il faut avoir bien observé le degré de vivacité et la grandeur relative des couleurs qui revêtent ces objets.

1. Voy. plus haut, même chapitre, § 2.
2. Tel était le spectacle que présentait le *Diorama*.

Lorsqu'un Anglais voyage en Italie, il est porté à croire que telle ville qu'il aperçoit est plus près de lui qu'elle ne l'est en effet. La lumière étant plus vive en Italie qu'en Angleterre, est moins amortie par la distance des objets qui la reflètent. Ce voyageur aurait tort de se plaindre de ses yeux, qui lui font voir une lumière plus vive que dans son pays. Il doit attendre pour juger qu'il ait remarqué ces rapports nouveaux entre la lumière et la position des corps tangibles.

Malebranche fait à ce sujet une nouvelle objection contre la vue. « S'il arrive, dit-il, que nous voyions le haut d'un clocher derrière une grande muraille ou derrière une montagne, il nous paraîtra assez proche et assez petit. Que si après nous le voyons dans la même distance, mais avec plusieurs terres et plusieurs maisons entre nous et lui, il nous paraîtra sans doute plus éloigné et plus grand[1] ». Malebranche a confondu encore ici l'étendue de la couleur et l'étendue tangible. Les objets tangibles nous offrent des étendues de couleur d'autant plus petites, qu'ils sont plus éloignés de nous. La même étendue de couleur ne représentera pas la même étendue tangible, selon que nous l'attribuerons à un corps placé dans le premier ou dans le dernier plan d'un pays. La forme visible d'un clocher se montre à nos yeux ; nous apercevons entre elle et nous les couleurs de plusieurs champs et de plusieurs maisons; nous évaluons la distance tangible par ces étendues et ces nuances de couleurs intermédiaires, et nous jugeons qu'à cette distance l'étendue visible du clocher représente une étendue tangible de cent pieds. Si un mur nous cache les couleurs intermédiaires en nous laissant voir le clocher, le moyen d'évaluer sa distance nous manque ; il paraît être immédiatement derrière le mur : or, à cette place une étendue visible semblable à celle du clocher ne représente qu'une étendue tangible de cinquante pieds. Voilà comment le même clocher peut nous paraître plus petit ou plus grand, selon les circonstances; mais nous n'en ferons pas un motif de reproche contre la vue, car dans cet exemple elle nous montre ce qu'elle doit nous montrer, et

1. *De la Recherche de la vérité*, livre Ier, chap. VII, § 5.

elle n'est pas cause des inductions erronées que nous portons sur l'étendue tangible. Lorsqu'un insecte vole devant notre fenêtre, si, faute d'attention, nous rapportons cette forme au dernier plan de la campagne, elle nous paraîtra celle d'un aigle; ainsi la même étendue de couleur peut couvrir l'aigle ou le moucheron, suivant l'éloignement du corps tangible, mais l'œil n'est pas trompé dans tout cela.

Nous avons dit que la notion de la position rentre dans la notion de la forme, et la notion du mouvement dans celle de la position. Si nous n'apercevons la forme et la position des couleurs que selon deux dimensions, nous ne pouvons apercevoir le mouvement des couleurs que dans le sens de ces deux dimensions, c'est-à-dire de haut en bas, de droite à gauche, et réciproquement, et non dans le sens de la troisième dimension, c'est-à-dire d'avant en arrière ou d'arrière en avant. Comment jugeons-nous donc, à l'aide de l'œil, du mouvement des corps solides dans le sens de la profondeur de l'espace? C'est parce que l'expérience réunie du toucher et de la vue nous a fait connaître que quand les corps solides s'approchent ou s'éloignent de nous, l'étendue de couleur augmente ou diminue de longueur et de largeur. Par conséquent l'augmentation ou la diminution d'une étendue de couleur nous fait conjecturer qu'elle répond à un corps solide qui s'avance ou s'éloigne. Mais si, comme dans le jeu de la *fantasmagorie*, après avoir placé dans l'ombre le spectateur et les objets qui l'entourent, on augmente peu à peu l'étendue et la forme d'une image lumineuse, le spectateur pourra croire qu'elle appartient à un objet tangible qui s'approche, quoique l'image se soit augmentée sans quitter le même plan vertical. Dans cet exemple, ce n'est pas la vue qui trompe, car l'étendue de couleur s'est réellement augmentée comme la vue le fait voir, et c'est là toute la fonction de la vue; le reste appartient à la faculté d'induction.

Nous rapporterons encore une accusation de Malebranche contre la manière dont la vue nous fait apprécier le mouvement : « Il y a bien des rencontres, dit-il, dans lesquelles on reconnaît clairement que notre vue nous trompe touchant le

mouvement des corps. Il arrive même assez souvent que les choses qui nous paraissent se mouvoir ne sont point mues, et qu'au contraire, celles qui nous paraissent comme en repos ne laissent pas d'être en mouvement. Lors, par exemple, qu'on est assis sur le bord d'un vaisseau qui va fort vite et d'un mouvement fort égal, on voit que les terres et les villes s'éloignent; elles paraissent en mouvement et le vaisseau paraît en repos [1]. » Le mouvement d'une couleur dans le plan perpendiculaire à l'axe visuel, nous fait supposer qu'une étendue tangible se meut dans le même plan. Ce mouvement est, comme nous l'avons dit, un changement de position. Supposons que nous ayons devant les yeux une vaste campagne : sur un arbre placé à ma gauche j'aperçois la forme de couleur que revêt un oiseau; cette forme se déplace et va se peindre sur différents points du tableau qui se développe devant mes yeux : je juge par là que l'oiseau tangible se déplace. Si l'oiseau reste immobile et que je me déplace moi-même, je verrai encore la couleur de l'oiseau correspondre successivement aux différents points du tableau. Le spectacle sera le même que tout à l'heure, et si j'oublie par hasard que je suis en mouvement, je pourrai croire que c'est l'oiseau qui se meut. C'est ce qui arrive lorsque je suis rapidement emporté par une voiture. Les arbres qui bordent la route correspondent successivement aux différents points du tableau : ayant la conscience que je ne fais par moi-même aucun mouvement, j'oublie facilement celui de la voiture, et il me semble que ce sont les arbres qui courent le long de la route. De même, lorsque le vaisseau m'emporte, je vois s'agrandir la distance visible entre moi et les objets du rivage. Si j'oublie le mouvement du navire, je croirai que le rivage se meut. C'est ainsi encore que le soleil me paraît se mouvoir : la terre est comme un grand navire dont je ne sens point le mouvement, et cela fait que le soleil répond pour moi à différents points du ciel et qu'il paraît changer de lieu.

En résumé, la vue nous fait percevoir l'étendue et la forme

1. *De la Recherche de la vérité*, livre Ier, chap. VII, § 3.

de la lumière ou de la couleur suivant deux dimensions seulement, et par conséquent la position, la distance et le mouvement des couleurs dans les mêmes directions. Les deux dimensions de la couleur coïncident d'ordinaire avec les deux premières dimensions des solides. La dégradation des couleurs et des ombres correspond à la troisième. L'augmentation et la diminution des étendues de couleur s'accordent de leur côté avec la position et le mouvement des corps solides dans le sens de la profondeur de l'espace. En conséquence, à l'aide de la vue, nous préjugeons de la forme, de la position et du mouvement des corps solides suivant les trois dimensions, et la vue devient une sorte de toucher à distance. Mais l'étendue de couleur ou de lumière, pouvant se séparer des étendues tangibles, nous devons nous tenir sur nos gardes et ne pas attribuer à la vue des erreurs dont elle est innocente.

§ 5. Perceptions de l'ouïe.

L'ouïe occupe, comme nous le verrons, le troisième rang parmi les sens extérieurs, quant à l'importance des perceptions. Nous ne la définirons pas plus que le toucher et la vue, parce que le son est aussi indéfinissable que l'étendue et la lumière. Les physiciens ont découvert que la production du son coïncide avec les vibrations des corps sonores, de l'air et du tympan de l'oreille, et que la différence des sons tient à la différence des vibrations. Mais que les nœuds des vibrations dessinent sur le tympan des figures différentes suivant la différences des sons, cela n'explique pas pourquoi l'âme, au lieu de percevoir ces vibrations et ces figures, perçoit ce que nous appelons le son. On a dit que le son n'est qu'une modification de l'âme, et que dans la production de ce phénomène il n'y a rien d'extérieur, si ce n'est les vibrations du corps sonore et du tympan. Nous examinerons plus loin cette théorie [1]; mais, par anticipation, nous considérons le son comme un objet

1. Voy. même section, chap. III, § 13.

extérieur à l'âme, et nous allons énumérer les caractères que l'oreille y découvre. Le son a-t-il pour nous de l'étendue dans le sens de l'espace? On l'a révoqué en doute : cependant nous savons distinguer si un son remplit toute une chambre, ou s'il se limite dans une partie de cet espace; nous savons s'il nous vient de droite ou de gauche, d'en haut ou d'en bas, de devant ou de derrière, ou de plusieurs côtés à la fois. Nous le rapportons ainsi à une partie plus ou moins grande d'une sphère dont nous occupons le centre : il faut qu'il ait pour cela de l'étendue. Notre oreille apprécie quelquefois la place du son avec une justesse remarquable. On cite l'exemple d'un aveugle qui, en entendant la voix d'une personne, connaissait exactement la taille de cette personne, et d'un autre qui, en entendant frapper la cible, y adressait ses coups aussi bien que ceux qui la voyaient. On a remarqué cependant que les animaux souffrent du bruit de la trompette et du tambour sans en rapporter la cause à la personne qui emploie l'instrument [1]; mais le son de la trompette ou celui du tambour remplit instantanément un espace assez étendu et enveloppe de toutes parts ceux qui l'entendent à proximité. Il n'est pas étonnant que, dans ce cas, l'animal ne puisse reconnaître l'origine du son; mais il reconnaît très-bien d'où part la voix qui l'appelle ou qui le menace, parce que la voix se répand moins que le son des instruments dont on parlait tout à l'heure, et peut se rapporter précisément à telle ou telle partie de l'espace.

Nous découvrons encore dans le son l'intonation, l'articulation et le timbre. L'intonation forme l'échelle musicale et divise les sons en tonique, médiante, dominante, etc. L'articulation est la modification que le son reçoit de l'appareil vocal de l'homme et de quelques oiseaux, et distribue les sons en voyelles et consonnes. Le timbre est le caractère qui nous fait distinguer deux voix, lors même qu'elles font entendre, du même côté de l'espace, la même intonation et la même

1. Flourens, *Résumé des observations de F. Cuvier*, 2e édit., p. 76.

articulation. Deux sons simultanés qui viendraient du même côté et présenteraient la même intonation, la même articulation et le même timbre ne pourraient se distinguer l'un de l'autre ; ils ne formeraient pour nous qu'un seul son plus fort que chacun d'eux en particulier.

Nous pouvons entendre plusieurs sons à la fois ou successivement, et acquérir des deux manières la notion de la pluralité des sons et des différents caractères que nous avons énumérés. Le son perceptible a une durée : le secours de la mémoire est donc nécessaire à la perception du son, comme à toute perception, car toute perception a une durée ; mais il n'en faut pas moins qu'il y ait une faculté distincte de la mémoire qui perçoive le son à mesure qu'il se produit, et qui fournisse pour ainsi dire les anneaux de la chaîne que la mémoire seule peut nouer.

Les éléments saisis par le toucher et la vue sont au nombre de deux : l'étendue et la forme ; les éléments saisis par l'ouïe sont au nombre de quatre : l'étendue dans le sens de l'espace, l'intonation, l'articulation et le timbre. Les physiciens ont observé les rapports des vibrations des corps sonores et du tympan avec l'intonation, et non avec l'articulation et le timbre. L'expérience amènera sans doute sur ces deux sujets des découvertes non moins curieuses.

Les éléments simples saisis par l'oreille se combinent entre eux et forment des phénomènes complexes. Les sons qui se suivent peuvent être séparés par des silences ou par des coups plus forts qu'on appelle accents. Si plusieurs sons ainsi séparés ont une durée égale, on dit qu'ils sont mesurés, et ils forment chacun une mesure : tels peuvent être les sons d'une cloche. Le son mesuré peut être subdivisé par des silences plus courts ou des accents plus faibles, et ces subdivisions sont plus ou moins longues. Une série de longues et de brèves, répétées plusieurs fois dans le même ordre, forme un rhythme, comme par exemple le dactyle et le spondée répétés à la fin de chaque vers hexamètre dans les langues grecque et latine. Une succession d'intonations soumises à un rhythme forme une mélodie. Plusieurs mélodies simultanées, si leur concours plaît à l'oreille,

composent une harmonie. Des phrases rhythmées constituent la versification antique ; des phrases mesurées avec le retour d'une articulation semblable, appelée rime, ou de plusieurs accents à des places correspondantes, forment la versification moderne.

Le son n'a pas dans l'espace une étendue aussi bien déterminée que l'étendue tangible et la couleur. Nous ne pouvons donc pas à l'aide du son retrouver la forme précise de l'objet comme à l'aide de la couleur, mais seulement, indiquer la place du corps sonore, ainsi que la grandeur et la forme générale de ce dernier, quand nous avons remarqué antérieurement quelques rapports entre tel son et telle grandeur ou forme tangible. Nous pouvons, par la même raison, sans voir une personne, la reconnaître à sa voix. Mais ces rapports ne se retrouvent pas toujours. Le son d'un corps placé à droite peut être réfléchi par une surface placée à gauche et nous arriver de ce côté; une personne peut imiter la voix d'une autre. Dans aucun de ces exemples l'ouïe ne sera trompée. Elle nous aura fidèlement fait connaître ce qu'elle devait et nous ne pourrons l'accuser de ce que tel son, qui existe réellement comme il a été perçu, nous ait fait conclure un rapport entre ce son et d'autres phénomènes qui l'accompagnent d'ordinaire et qui, cette fois, en ont été séparés.

§ 6. Perceptions de l'odorat et du goût.

Nous n'avons plus à parler que des perceptions de l'odorat et du goût. L'odeur et la saveur sont jusqu'à présent des éléments simples et irréductibles, comme l'étendue tangible, la lumière et le son. Quelque rapport qu'on puisse découvrir entre la disposition et le mouvement des parties tangibles d'une part, et de l'autre l'odeur et la saveur, on n'expliquera pas pourquoi cette disposition et ce mouvement, au lieu de produire une perception tactile, produisent une perception d'odeur et de saveur. Nous montrerons que, quoi qu'on en ait

dit, l'odeur et la saveur ne sont, pas plus que le son, de simples modifications de l'âme [1].

L'odeur et la saveur ne sont pas entièrement dépourvues d'étendue dans le sens de l'espace : certaines odeurs et certaines saveurs n'affectent, pour ainsi dire, qu'un point de l'organe destiné à les faire percevoir; d'autres en affectent une plus grande partie, d'autres le couvrent tout entier. Quelques odeurs et quelques saveurs ont ce caractère particulier qu'elles nous disposent à nous faire un aliment du corps d'où elles émanent.

Nous pouvons remarquer certains rapports entre les odeurs ou les saveurs et les corps tangibles qui les répandent, et, par conséquent, à l'aide de l'odorat et du goût, préjuger de la présence de tel ou tel corps tangible. Nous jugeons, à l'aide de l'odeur, que nous approchons d'un bosquet de jasmins, quoique nous ne le voyions pas encore; mais si le jardinier, par un artifice assez ordinaire, a donné l'odeur du jasmin à des lilas, l'erreur que nous aurons commise ne pourra pas être imputée à l'odorat, mais à l'induction.

Nos sens peuvent ne pas percevoir tout ce qui existe, mais ils ne peuvent pas à la place de ce qui existe mettre quelque chose qui n'existe pas; tout ce qu'ils perçoivent est donc réel, et sous ce rapport ils sont infaillibles.

§ 7. Comparaison des sens sous le rapport de la vie matérielle, des relations sociales, des sciences et des beaux-arts.

On peut comparer les sens entre eux, en considérant les services qu'ils nous rendent pour la vie matérielle, pour les relations sociales, pour les sciences et pour les beaux-arts. La vie matérielle est celle qui a pour effet l'entretien et le bien du corps. L'homme a besoin d'abord d'aliments. L'aliment est un corps tangible; il faut le saisir, quelquefois l'arracher ou le broyer, et le porter à la bouche. Il faut, de plus, à l'homme une demeure et un vêtement, et pour cela il doit

1. Voy. plus loin, même section, chap. III, § 13.

se rendre sous des abris naturels, ou former un toit et fabriquer des habits avec les matériaux que fournit la nature. Le toucher et la faculté motrice semblent donc, au premier coup d'œil, avoir le principal emploi dans la vie matérielle; mais si l'on réfléchit que l'odorat et le goût nous indiquent nos aliments et servent, pour ainsi dire, de sentinelles à l'appétit, qu'à défaut de ces deux sens nous pourrions ou périr de faim à côté des aliments que rien ne nous révélerait, ou introduire dans notre corps des matières nuisibles qu'aucune répugnance ne nous ferait rejeter, on reconnaîtra que la première place appartient à l'odorat et au goût dans la vie matérielle, et que le toucher et la faculté motrice n'occupent que la seconde. Par la coïncidence de la forme et des nuances de la couleur avec la forme et la position des corps tangibles, la vue étend la portée du toucher plus que l'ouïe ne peut le faire. Le petit nombre de rapports établis entre les sons et les corps tangibles, et le vague qui existe souvent dans la position des sons et dans leur étendue font que l'ouïe occupe le dernier rang quant aux services rendus à la vie matérielle.

Elle reprend de l'importance dans la vie sociale. La communication entre les hommes est plus complète, plus prompte, plus facile par la parole que par le geste. L'ouïe l'emporte donc ici sur la vue. Le sourd est plus isolé que l'aveugle, et l'on s'en aperçoit ordinairement à la tristesse du premier et à la bonne humeur de l'autre. On pourrait dire que l'ouïe ne nous met en rapport qu'avec des sons et la vue qu'avec des couleurs, que la société des hommes est une société de corps tangibles, et qu'en conséquence pour la vie sociale le toucher l'emporte sur l'ouïe et la vue; mais supposez un homme sourd et aveugle, n'ayant pour communiquer avec les autres que le toucher : comme il ne peut toucher toujours, et que d'ailleurs le toucher est incapable de lui faire connaître la parole, et même le geste et la physionomie de ses semblables, il sera véritablement retranché de la société. Supposez, au contraire, un homme privé du toucher, mais interprétant, à l'aide de l'ouïe et de la vue, les intentions des esprits semblables au sien; il sera en communication sinon avec les corps, du

moins avec les intelligences, et la société des hommes est surtout une société des âmes. L'ouïe, qui est le dernier sens dans la vie matérielle, est donc le premier dans la vie sociale; et, au contraire, l'odorat et le goût, qui tiennent le plus haut rang d'un côté, tombent de l'autre au plus bas. Le toucher et la vue sont au milieu, le premier étant plus utile à la vie solitaire, la seconde au commerce social.

Pour les sciences, c'est le toucher qui obtient la primauté : les classifications les plus importantes des sciences naturelles reposent sur les qualités tangibles des corps, sur l'étendue, la résistance, la forme, la position et le nombre des parties solides. Les divisions fondées sur les couleurs, les sons, les odeurs et les saveurs ont peu d'importance et jouissent de peu de crédit. Dans la physique, l'explication des phénomènes tangibles occupe une place beaucoup plus considérable que celle des phénomènes saisis par la vue et l'ouïe. La physique ne s'occupe pas encore des phénomènes perçus par l'odorat et le goût. Enfin, les sciences mathématiques elles-mêmes reposent sur des conceptions idéales dont l'occasion est fournie par l'étendue et la forme des corps solides.

Cette primauté que le toucher obtient dans les sciences, il la perd dans les beaux-arts. Là il retombe au dernier rang avec l'odorat et le goût. La première place appartient à la vue qui ne s'est encore présentée qu'en seconde ou en troisième ligne. Nous ne voulons pas établir un parallèle frivole entre l'art musical et les arts du dessin, élever les seconds aux dépens du premier et décerner une prééminence que chacun adjugera suivant son goût particulier. Nous ferons seulement observer que les arts qui s'adressent à la vue sont les plus nombreux. L'ouïe n'a dans son domaine que l'art musical; la vue comprend dans le sien l'architecture, la statuaire et la peinture. Mais, dira-t-on, l'ouïe est nécessaire à l'exercice de l'éloquence et de la poésie. Cependant, les éléments principaux de l'art oratoire et de l'art poétique ne s'adressent pas à l'oreille. Celle-ci nous fait juger de la douceur des mots, de la mesure et de la cadence des phrases, de l'harmonie imitative des sons et de cette autre harmonie expressive en vertu de laquelle cer-

tains sons éveillent en nous certains sentiments[1], mais l'ouïe ne peut juger des inclinations du cœur, des raisonnements de l'intelligence, des merveilles de la fiction, c'est-à-dire du fond de l'éloquence et de la poésie. L'une et l'autre font plus d'emprunt aux images que saisit la vue qu'aux sons perçus par l'oreille. Elles reproduisent avec une fidélité qui suffit à l'imagination, les sites de la nature, les traits de la figure humaine, les principales lignes des édifices, les beautés idéales des statues et les couleurs des plus éclatantes peintures. L'éloquence et la poésie ont donc moins d'obligation à l'ouïe qu'à la vue, et elles se rapprochent moins de la musique, que de l'architecture, de la statuaire et de la peinture.

Le toucher est de peu de secours pour nous faire apprécier la beauté dans les arts. Il est incapable de saisir l'ensemble d'une œuvre un peu étendue de la statuaire et surtout de l'architecture. Quant à l'odorat et au goût, rien de ce qu'ils nous font percevoir n'a reçu le nom de beauté; il n'y a point de belles odeurs ni de belles saveurs, ils sont donc pour les beaux-arts encore au-dessous du toucher[2].

Nous avons vu chacun de nos sens occuper tour à tour la première place. L'odorat et le goût sont les sens de la vie matérielle et solitaire; l'ouïe est le sens de la vie sociale; le toucher est l'instrument le plus important de la science, et la vue est le principal juge de la beauté sensible.

§ 8. Les lois de la perception des sens extérieurs.

Nous avons maintenant à présenter des observations communes à tous nos sens, à déterminer les conditions et les limites de leur exercice et à poser ainsi les lois de la perception des sens extérieurs.

1° Toute perception est limitée sous le rapport de l'espace. L'étendue tangible et l'étendue résistante ne se font sentir, la plupart du temps, qu'à une partie de nos organes; et lorsque

1. Voy. plus haut, t. Ier, p. 257 et plus loin, sect. III, chap. II.
2. Voy. plus haut, t. Ier, p. 234.

nous sommes touchés de tous côtés, comme par les eaux d'un fleuve, notre perception a les limites de notre corps lui-même. La température a pour nous les mêmes bornes que l'étendue tangible. Les couleurs se limitent les unes par les autres; c'est à cause de cela que nous les rapportons à des objets tangibles différents et placés en différents lieux, et que nous pouvons nous guider à l'aide de nos yeux, sans employer à chaque instant le secours du toucher. S'il n'y avait qu'une seule couleur sans nuance, il ne nous servirait à rien de la voir; nous serions comme dans la nuit, puisque nous ne distinguerions aucune différence visible qui pût nous rappeler la forme et la position des objets du toucher. Nous avons vu que le son, l'odeur et la saveur ont une étendue si vague ou si restreinte que certaines personnes ont cru que ces objets n'occupaient pas de place dans l'espace.

2° Toute perception est limitée sous le rapport de la durée. Lorsque la main a été longtemps en contact avec un corps tangible, si elle demeure immobile, elle cesse de le percevoir. Il faut qu'elle se meuve pour renouveler la perception. Les yeux et les oreilles se fatiguent par un exercice trop prolongé; leur perception devient alors confuse et indistincte. Il en est de même pour les organes de l'odorat et du goût. Une perception qui commencerait avec nous et ne finirait qu'avec nous, serait comme si elle n'était pas. C'est ainsi que nous ne sentons pas la pression de l'atmosphère sur notre corps, parce que cette pression commence avec notre vie. Nous ne sentons pas non plus la température naturelle de nos organes et ne percevons que le changement de cette température. Les différentes couleurs se succèdent sous nos yeux; si une même couleur avait toujours été soumise à notre perception, elle nous serait devenue insensible. De même un son qui aurait toujours résonné à notre oreille, une odeur et une saveur qui auraient été toujours présentes à nos organes, seraient comme s'ils n'étaient pas. Il se peut que les liquides compris dans l'organe de la vue aient une certaine couleur, que les mouvements intérieurs de notre corps produisent de certains sons, que les organes de l'odorat et du goût aient leur

odeur et leur saveur particulières, et que tout cela nous échappe parce que tout cela est toujours soumis à notre perception. Ainsi toute perception sensitive a ses bornes dans l'espace et dans le temps, et percevoir par les sens, c'est distinguer, c'est limiter.

3° Comme nous ne percevons les objets extérieurs que par l'intermédiaire de nos organes, il faut tenir compte de l'état de ces derniers pour apprécier nos perceptions. Nous ne percevons pas les qualités des objets extérieurs telles qu'elles sont dans la nature. Ces qualités sont altérées par celles de nos organes; et à parler rigoureusement, nous ne percevons que le rapport des objets extérieurs et de nos organes. Ce n'est pas une raison pour rejeter les connaissances que nous donnent les sens extérieurs, mais pour ne leur demander que ce qu'ils peuvent nous donner. Ainsi, nous ne percevons pas la résistance absolue d'un corps, mais celle qu'il oppose à notre effort, et sa résistance dépend de la force des instruments naturels que notre effort fait mouvoir. La température de l'objet extérieur ne nous arrive aussi qu'à travers la température de nos organes, et c'est pour cela, comme nous l'avons déjà dit, que le même corps peut paraître froid à l'une de nos mains et chaud à l'autre; mais cela même est une perception sincère et inattaquable, puisqu'en effet l'une de nos mains est plus froide et l'autre plus chaude que le corps étranger. Le toucher n'est institué que pour nous montrer cette différence. La couleur des objets extérieurs nous parvient à travers celle des liquides renfermés dans l'organe de la vue. De là vient que, si la bile se mêle à ces liquides, nous ne voyons que la couleur jaune, et nous avons raison de la voir, puisqu'elle appartient à la liqueur qui est alors répandue dans l'œil. Nous savons que la lumière, en traversant un verre lenticulaire, augmente d'étendue : l'œil est lui-même un verre lenticulaire, il doit donc faire subir à la lumière une augmentation d'étendue. Si l'un de nos yeux est plus convexe que l'autre, il nous transmettra une plus grande étendue de lumière : voilà pourquoi l'on dit que nous pouvons voir le même objet d'une grandeur différente, suivant que nous le regardons de l'un ou de l'autre

de nos yeux. Si par objet on entend l'étendue tangible, il faut dire que nous ne voyons l'objet d'aucun de nos yeux; si l'on entend l'étendue de la lumière qui est reflétée par le corps tangible, il n'est pas étonnant que cette lumière s'augmente suivant le milieu qu'elle traverse. L'œil ne voit pas la lumière, il la transmet seulement à la vue qui est l'âme exerçant la faculté de voir, et l'œil ne doit la transmettre que suivant sa propre conformation. Il est probable que les sons, les odeurs et les saveurs naturels sont aussi modifiés par des phénomènes du même genre, qui se produisent dans les organes de l'ouïe, de l'odorat et du goût.

Du rôle que joue l'organe dans la perception de l'objet extérieur, il résulte que les différentes personnes ne doivent pas percevoir le même objet de la même manière. Et en effet, le bâton que l'un ne peut courber est flexible pour l'autre; l'étendue de lumière des objets diffère pour chacun suivant la convexité de ses yeux. C'était la cause d'un des reproches que Malebranche adressait aux sens extérieurs[1]. Mais l'étendue de la lumière dépend des milieux qu'elle traverse; il n'y a pas dans la nature d'étendue de lumière *absolue* et invariable. L'œil ne nous trompe pas en modifiant cette étendue, comme le font tous les autres milieux que traverse la lumière. Un fleuve s'étend dans la plaine et se resserre dans la vallée : peut-on dire que l'habitant de la plaine connaisse moins bien que celui de la vallée la véritable largeur de ce fleuve? Le fleuve n'a pas de largeur absolue. Cette largeur change à chaque pas, et elle est partout aussi vraie et aussi réelle. L'inégale convexité des yeux n'empêche pas que chacun ne puisse comparer les objets de sa perception et établir entre eux des ressemblances et des différences de nature et de degré. Un œil voit les lumières et les couleurs plus grandes qu'un autre; mais il n'en perçoit pas moins bien la grandeur comparée de ces différentes couleurs. Quelques personnes étonnées de ce que des animaux de grande taille, tels que les bœufs et les chevaux, obéissent à des enfants, supposent que l'œil de ces animaux est un verre grossissant

1. *De la Recherche de la vérité*, livre Ier, chap. VI, § 2.

qui exagère la taille visible de l'enfant, c'est-à-dire l'étendue de couleur réfléchie par le corps de l'enfant; mais comme ce verre exagérerait dans les mêmes proportions toutes les autres étendues de couleur, et par conséquent celle qui est réfléchie par le corps de ces animaux eux-mêmes, la taille relative de l'enfant ne serait pas changée pour eux; il faut donc chercher ailleurs la cause de leur obéissance [1].

La grandeur tangible elle-même n'est pas jugée de la même façon par tous les hommes, parce qu'ils comparent la taille des objets extérieurs à celle de leur corps. Lorsque l'on revoit dans l'âge mûr des lieux qu'on a quittés dès l'enfance, on les retrouve plus étroits. Un philosophe contemporain [2] retournant dans une campagne où il avait passé son premier âge, fut étonné de voir que ce qui était resté dans son souvenir comme une rivière ne fût qu'un ruisseau, et qu'un animal qu'il se représentait comme de grande taille et contre lequel il avait soutenu de dangereux combats, ne fût qu'un oiseau de la basse-cour. Nous avons dit plus haut que la grandeur n'était qu'une qualité relative : nous ne devons donc pas nous étonner de la voir changer d'après le modèle auquel nous la comparons.

Les remarques précédentes nous feront comprendre les jugements de ce jeune aveugle qui fut opéré de la cataracte par le médecin Cheselden [3]. L'opération ne fut d'abord exécutée que sur un seul œil. Dès que la cataracte fut enlevée, le jeune homme eut conscience qu'il acquérait des *perceptions* nouvelles. On lui dit que les nouveaux objets dont il prenait connaissance étaient les couleurs : il ne les considéra pas comme un jeu de son imagination ni comme des modifications de son âme, mais comme des objets aussi distincts de lui-même que les choses tangibles qu'il avait perçues précédemment, et ceci répond d'avance à une opinion que nous examinerons plus loin, et d'après laquelle la couleur et certaines autres qualités des corps ne seraient d'abord que des modifications de l'âme ou des sen-

1. Voy. plus haut, t. Ier, p. 176.
2. M. de Bonstetten.
3. *Transactions philosophiques de la société royale de Londres*, an 1728, n° 402.

timents purement intérieurs[1]. Ces nouveaux objets de perception lui parurent placés tous sur un plan vertical qui touchait son œil, et il étendit la main pour les écarter. Par là se confirme la remarque que nous avons faite sur la position des couleurs dans un seul plan perpendiculaire à l'axe visuel[2]. Le jeune homme ne se trompait pas en pensant qu'elles touchaient son œil, puisque la lumière, quelle que soit l'hypothèse qu'on adopte sur sa nature et ses modifications, vient en effet agir sur la rétine de l'œil, et que ce n'est qu'après avoir remarqué l'association de telles grandeurs de couleurs et de telles grandeurs tangibles diversement situées dans la profondeur de l'espace, que nous arrivons à rapporter les premières aux secondes. Ce fut pour le jeune homme dont nous parlons le sujet d'une longue étude. Il lui fallut remarquer la coïncidence de la forme des couleurs avec la forme plane des objets tangibles, et la coïncidence des ombres et des lumières avec les formes profondes. Il commit plus d'une erreur semblable à celle de l'enfant au maillot qui, voulant saisir un objet éloigné et jugeant mal de la distance tangible par la couleur, ferme la main avant d'être près de l'objet qu'il veut prendre. Les couleurs des tableaux lui avaient d'abord paru comme elles sont, c'est-à-dire placées toutes sur le même plan, ainsi que les couleurs naturelles ; mais lorsqu'il eut rapporté celles-ci à des objets diversement situés dans la profondeur de l'espace, il appliqua la même association d'idées aux couleurs des tableaux et fut étonné de ne pas toucher sous elles des corps en relief et situés sur des plans divers. Les miroirs furent pour lui la cause d'illusions du même genre, comme pour les très-jeunes enfants et les animaux qui cherchent à passer derrière le cadre pour saisir l'objet qu'ils aperçoivent. On lui présenta le portrait en miniature de son père, et il ne put comprendre comment la taille d'un homme tenait dans un si petit espace, ni comment un obstacle aussi petit que sa main pouvait, lorsqu'il la plaçait près de son œil, lui cacher une personne en-

1. Voy. le chapitre suivant, § 13.
2. Voy. plus haut, même volume, p. 28.

tière. Il commençait ainsi à confondre l'étendue de couleur et l'étendue tangible, et il ne savait pas encore qu'à mesure que nous nous éloignons des objets tangibles leur étendue de couleur diminue, et qu'ainsi celle qui recouvre une personne tout entière, si cette personne est fort éloignée de nous, peut arriver à être plus petite que l'étendue de couleur qui revêt notre main. Au bout d'un an, le médecin lui enleva la cataracte de l'autre œil, et de cet organe nouvellement guéri, il vit les objets plus grands qu'à l'aide du premier. Nous savons que cette différence tient à l'inégale convexité des deux yeux. Il ne témoigna jamais qu'avant de rapporter les étendues de couleurs aux étendues tangibles, il eût aperçu les images renversées ou les images doubles, et que le toucher ait eu à rectifier sur ce sujet les erreurs de sa vue[1]. Cette expérience confirme donc les observations que nous avons faites. Des expériences du même genre, dont tous les détails seraient aussi fidèlement recueillis, seraient d'une grande importance pour la science de l'esprit humain.

4° Ce ne sont pas nos organes qui perçoivent, mais l'âme au moyen des organes. Il ne faut donc pas confondre les sens avec les organes : les sens sont des facultés de l'âme. On demandera pourquoi, si les organes sont extérieurs à l'âme, celle-ci ne les perçoit pas comme les autres objets extérieurs ? Nous répondrons que l'âme ne peut les percevoir dans leur état ordinaire, par suite de la seconde loi de la perception qui fait que ce qui est toujours présent nous demeure insensible[2]. Mais lorsqu'il arrive quelque changement dans nos organes, nous ne pouvons pas ne pas le percevoir. Ainsi, nous ne percevons pas d'ordinaire la circulation de notre sang ; mais si elle a été arrêtée en quelque endroit par une compression, quand elle recommence, nous percevons le retour du sang dans les milliers de vaisseaux où il avait cessé de couler, et il en résulte souvent une sensation très-douloureuse. Certaines maladies causent des mouvements dans les tissus qui recou-

1. Voy. plus haut, même volume, p. 24-26.
2. Voy. plus haut, même volume, p. 41.

vrent notre corps, et nous percevons alors ces tissus comme un corps étranger qui nous touche[1]. Lorsque la température de notre corps vient à changer, nous la percevons. Nous nous tromperons si nous attribuons cette température à l'atmosphère ou au corps étranger qui nous touche ; nous devons donc nous rappeler que quelquefois nous percevons les impressions intérieures de notre propre corps.

Lorsque les liquides de l'œil sont dans leur état naturel, nous n'en percevons pas la couleur ; mais si quelque pression les modifie, nous apercevons des lumières, des cercles et des lignes de feu qui ne sont que dans notre organe, et que nous aurions tort de rapporter aux objets extérieurs. Ces lumières et ces couleurs de l'organe sont de véritables objets de la perception, car nous les distinguons de celles que nous représentent les conceptions du souvenir et de l'imagination.

C'est ainsi que certains mouvements extraordinaires de l'organe de l'ouïe nous y font percevoir des sons qu'on appelle des tintements d'oreille. Probablement des phénomènes analogues se passent dans les organes du goût et de l'odorat.

Lorsqu'on décrit rapidement dans l'air une circonférence de cercle avec un charbon ardent, la ligne de feu est continue, quoique le charbon ne soit pas en même temps sur tous les points de la circonférence. Les physiciens expliquent ce phénomène en disant que l'impression de l'organe de la vue subsiste après que le charbon s'est déplacé, et que c'est pour cela que l'on continue de le voir où il n'est plus. Cependant, si nous fermons les yeux pendant que le charbon est agité, ou si l'on place subitement un écran devant nos yeux, nous cessons de voir le charbon. L'impression devrait se prolonger ici comme dans le premier cas ; il paraîtrait donc que l'hypothèse imaginée par les physiciens serait contestable. En attendant une explication complète de ce phénomène, bornons-nous à dire que, quand un corps tangible se meut rapidement, il laisse derrière lui une traînée de lumière ou de couleur, car ce phénomène n'est pas particulier aux corps en ignition : si

1. Esquirol, *Maladies mentales*, éd. 1838, t. Ier, p. 206.

on agite le doigt au lieu d'un charbon ardent, on verra aussi que le doigt, en se mouvant, laisse derrière lui ce qu'on pourrait appeler une traînée de couleur.

Si après avoir regardé fixement une couleur vive, on ferme ou détourne subitement les yeux, ce n'est pas la même couleur qu'on aperçoit encore, mais une couleur différente, que la physique appelle complémentaire de la première. Dirons-nous que dans cette circonstance ce soit l'impression subsistante de l'organe qui nous fait apercevoir la couleur complémentaire ? Comment cette impression nous ferait-elle voir dans le premier cas la couleur rouge du charbon en ignition, et dans le second la couleur complémentaire de celle que nous ne voyons plus ? Il y a là quelque difficulté que l'hypothèse des physiciens ne résout pas. S'il faut admettre que le phénomène se passe dans l'organe, constatons que nous ne prenons pas pour de purs souvenirs ou des fantaisies de notre imagination, soit les couleurs que nous percevons à la suite des corps en mouvement, soit les couleurs que la physique appelle accidentelles et complémentaires, et que, par conséquent, l'organe n'est pas l'âme, puisque celle-ci ne prend pas pour ses propres pensées, mais bien pour des objets extérieurs, les phénomènes qui se passent dans l'organe[1].

Aristote et Descartes pensent qu'indépendamment des organes qui sont appropriés à la perception de chaque objet séparé, il y a un organe dernier ou central[2], qui compare les objets de chaque sens et nous apprend que la saveur n'est pas la couleur, ou que l'odeur nous est plus ou moins agréable que le son, etc. « Il faut, dit Aristote, que ces différents objets soient sensibles à quelque chose qui ait de l'unité et qui juge les deux objets en même temps[3]. » Mais ce quelque chose de simple, c'est l'âme elle-même. Les différents organes lui faisant percevoir les différents objets à la fois, elle sait par cela même que l'un n'est pas l'autre, et que l'un

1. Voy. plus haut, t. Ier, p. 12.
2. Ἔσχατον αἰσθητήριον, *sensorium commune.*
3. Aristote, *De l'Ame,* livre III, chap. II, § 2. Descartes, *Œuvres philosophiques,* édit. Ad. G., introd., p. CII.

présente avec l'autre tel ou tel rapport; elle n'a pas besoin d'un organe central. Pour prouver l'existence de cet organe, il faudrait qu'en nous privant de telle partie du corps, on nous privât du pouvoir de comparer deux objets, sans nous enlever la faculté de les percevoir séparément. Or cette preuve n'a pas été donnée.

Une opinion qui a quelque rapport avec la précédente suppose que l'âme au moyen des sens connaît des qualités éparses et sans lien les unes avec les autres, et que, pour lier ensemble ces qualités, leur imposer l'unité qui leur manque, en un mot les rapporter à un seul objet, l'âme a besoin d'une faculté différente des sens. C'est l'entendement, dit-on, qui donne de l'unité aux produits divers et dispersés de la sensation[1]. Mais si nos sens ne nous montrent pas l'unité de l'objet qu'ils nous manifestent, comment pouvons-nous être certains que cette unité appartienne véritablement à cet objet, et qu'elle ne soit pas une fiction de notre esprit? D'un autre côté, comment croire que la nature agisse par des voies si compliquées? qu'elle ait créé une faculté pour nous faire connaître les parties de l'édifice, et une autre pour nous en montrer l'unité, quand elle pouvait faire que la même faculté nous montrât à la fois les parties et le tout, la diversité et l'unité? Pour supposer deux facultés, il faut que leurs produits se séparent; mais ici nous connaissons l'unité en même temps que la diversité. Lorsque, par le concours du toucher et de la faculté motrice, nous percevons une étendue tangible et résistante, par la vue nous découvrons qu'il y a dans le même lieu une certaine étendue de couleur; et nous voyons se mouvoir l'étendue de couleur, lorsque le toucher nous apprend que l'étendue tangible est en mouvement. Les autres sens nous découvrent d'autres objets de perception au même lieu que l'étendue tangible dont nous parlons. Mais, dit-on, comment savez-vous que tous ces objets de perception qui sont au même lieu et qui se meuvent ensemble ne font qu'un objet, et constituent ce qu'on appelle l'unité d'un corps? Nous répondons

1. Kant, *Critique de la raison pure*. Voy. plus loin, livre IX, chap. v.

que ce qu'on appelle l'unité d'un corps n'est pas indivisible; que cette unité est composée de parties et de qualités diverses; c'est une unité de situation, et mes sens me la montrent. Quant au lien secret qui unit la propriété de résistance à celle de la tangibilité, celles-ci à celle de la chaleur, de la couleur, etc., je ne le connais pas, et en conséquence l'entendement n'a pas à me le fournir. Leibniz se représente les corps comme un agrégat d'un nombre indéfini de facultés ou de forces simples qu'il appelle des monades; ces forces ne forment pas une véritable unité, et elles n'ont entre elles qu'un rapport de situation, de proximité et de mouvement simultané; c'est là ce qui constitue l'unité du corps, et nos sens suffisent pour nous faire connaître cette unité. Nous n'admettons donc pas qu'il faille, d'une part, les sens pour connaître les éléments dispersés, et de l'autre, l'entendement, pour connaître l'unité des corps.

Quant à cette opinion véritable que les sens extérieurs nous font connaître les qualités, et l'entendement, la substance des corps, nous l'exposerons, plus loin, en nous occupant de ce qu'on appelle la notion nécessaire de la substance [1].

5° Nos organes, même lorsqu'ils sont dans l'état le plus parfait, laissent toujours échapper certains objets ou trop petits ou trop éloignés. Le toucher ne nous fait pas percevoir les pores que traversent l'humidité et la lumière, ni les aspérités qui existent sur les surfaces même les plus lisses. La vue n'aperçoit point les milliers d'animalcules que le microscope nous montre dans l'air, dans les liquides et sur la surface des corps solides, ni les corps célestes dont le télescope nous découvre la lumière. Malebranche en fait un reproche à nos sens et tire de là sa conclusion ordinaire que nous ne devons pas nous fier à leur témoignage [2]. Nous ne saurions trop répéter que, si nos sens ne nous montrent pas tout ce qui existe, ce n'est pas une raison pour ne pas accepter ce qu'ils nous montrent. Les limites de nos sens, que Malebranche prenait pour une imperfection, étaient aux yeux de Fénelon

1. Voy. même section, chap. v.
2. *De la Recherche de la vérité*, livre Ier, chap. II, § Ier.

une perfection de plus. La Providence a disposé nos organes pour la connaissance des objets qui sont en rapport avec nous et qu'il nous importe de connaître. Nous avons besoin de percevoir les corps d'un certain volume et non les animalcules en nombre presque infini qui couvrent leurs surfaces. Nos oreilles nous apportent les sons qui peuvent avoir pour nous quelque importance ou quelque charme; si elles étaient faites de manière à nous transmettre les sons qui se produisent en ce moment, non-seulement dans la maison que j'habite, mais dans la ville tout entière, et dans toutes les autres villes de l'Europe et de la terre, l'ouïe serait pour nous un fléau. Si nos organes pouvaient choisir les objets pour les livrer à notre perception, ils ne sauraient se renfermer dans de plus justes bornes que celles qui ont été marquées par la Providence. Nous devons donc songer à ces limites et ne pas les dépasser par nos inductions. Souvenons-nous qu'à une certaine distance, nos yeux ne discernent plus les nuances, et nous ne les accuserons pas, comme le faisait Descartes, de nous montrer comme ronde une tour qui est carrée. Nos yeux ne jugent pas de la forme tangible, mais seulement de la couleur qui la revêt. Une tour carrée présentant des arêtes, la lumière ne s'y distribue pas d'une manière uniforme; elle offre des tons tranchés qui se terminent par des lignes verticales; à une grande distance ces tons se confondent et la lumière paraît se dégrader peu à peu comme sur une surface cylindrique; de là, nous jugeons que la tour qui s'élève au loin est ronde et non carrée. Mais n'oublions pas que nos yeux ne sont pas faits pour percevoir de très loin la distribution des ombres et des lumières; ne jugeons pas au delà de notre perception, et nous ne commettrons pas d'erreur. Car, encore une fois, nos yeux ne sont pas coupables de mensonge, si à la place d'une perception qu'ils ne nous donnent pas, nous mettons une conjecture. Ils ne peuvent être taxés que d'insuffisance, et nous venons de voir que leurs limites nous sont moins nuisibles que salutaires.

6° Nous ne connaissons les qualités des objets extérieurs que d'une manière relative aux qualités de nos organes.

Pour juger de leurs qualités absolues, on observe comment ils agissent les uns sur les autres. Dans l'appréciation de la dureté, de la ténacité et du poids absolu des corps, on ne se fie pas à ses organes, mais on met les forces de la nature mutuellement aux prises. Nous mesurons la ténacité, la dureté et le poids des corps par les poids qu'ils peuvent soutenir ou contre-peser. Ces poids sont des volumes fixes d'une matière que nous rendons aussi homogène que possible. La géométrie ramène le calcul des volumes et des surfaces à des mesures de lignes : la ligne ou l'étendue en longueur, soit visible, soit tangible, est la seule chose que nous mesurions directement et par elle nous mesurons toutes les autres choses. Ainsi la mesure de la ténacité, de la dureté et du poids se ramène à la mesure de la longueur visible ou tangible. Il en est de même de la température : nous mesurons la chaleur absolue d'un corps, non par le toucher, mais par l'augmentation d'une colonne de mercure ou d'alcool, ou le volume d'eau provenant de la glace qui a été fondue pendant un certain temps. Ce temps nous le mesurons lui-même par le mouvement d'une aiguille sur le cadran et, en conséquence, par une longueur tangible. Toutes les qualités des corps dont la mesure ne peut pas se réduire à une longueur visible ou tangible, sont considérées comme n'étant pas susceptibles d'être mesurées. Quoique la longueur visible ou tangible soit l'objet dont nous apprécions le mieux les degrés, cependant nous ne nous fions pas à notre vue ou à notre toucher pour comparer la longueur des différents corps : nous choisissons une longueur tangible déterminée et fixe, comme autrefois la toise, l'aune, et aujourd'hui le mètre, et par le nombre de fois que cette mesure peut se poser sur les différents corps, nous apprécions la grandeur de ceux-ci. L'astronomie et la physique nous enseignent les moyens de nous procurer une mesure tangible qui soit invariable, et les leçons qu'elles nous donnent sur ce sujet sont de la plus haute importance, puisque la mesure de la longueur devient celle de toutes les autres qualités physiques.

7° Pour remédier à l'insuffisance de nos organes, nous

avons recours à deux moyens, l'un psychologique, l'autre physique. Le moyen psychologique est l'exercice de l'organe et l'attention que nous déployons pendant cet exercice. En traitant de la volonté, nous avons fait connaître les effets merveilleux de l'attention dans l'action des sens extérieurs[1]. Le moyen physique est l'emploi d'instruments artificiels qui, conformés à peu près comme nos organes ou nos instruments naturels, les amplifient pour ainsi dire, ou en augmentent la puissance. Tel est l'emploi du levier, de la pince, du microscope, du télescope et du cornet acoustique. Quand on voudra étudier d'une manière scientifique l'odeur et la saveur, il est probable qu'on inventera des instruments qui en augmenteront et en faciliteront la perception. Les instruments artificiels nous font mieux comprendre ce que sont nos organes naturels : les uns comme les autres transmettent à l'âme l'objet de la perception sans le connaître eux-mêmes; les uns et les autres mêlent probablement leurs propres qualités aux qualités des objets; et sans recourir à la fable de l'animal dans la lunette, peut-être faut-il attribuer aux mouvements que le microscope donnerait à la lumière, ces prétendus mouvements spontanés que certains naturalistes croient voir dans les molécules des corps en putréfaction, et qui leur font imaginer que ces molécules sont des êtres animés.

Avec le secours de la mémoire et de cette faculté qui nous fait croire que l'avenir ressemblera au passé, les sens peuvent se suppléer les uns les autres. Nous avons remarqué l'association des couleurs et de leurs nuances avec la forme et la position des objets tangibles, le rapport des sons et même des odeurs et des saveurs avec les corps solides. Ainsi l'odorat, le goût, l'ouïe et surtout la vue peuvent tenir la place du toucher[2]. Il est possible de pousser ces remarques beaucoup plus loin qu'on ne le fait d'ordinaire, et d'arriver à deviner les qualités secrètes d'un corps à l'inspection de ses qualités visibles. Linnée disait que les plantes vénéneuses ont un aspect

1. Voy. t. Ier, p. 345 et suiv.
2. Voy. plus haut, même volume, p. 21-23.

et une couleur particulière, et que les qualités extérieures bien observées feraient reconnaître les plantes salutaires et même leurs divers genres d'utilité. Newton pensait que, par la couleur des corps, on parviendrait à juger d'avance de la disposition intérieure de leurs parties, et, par exemple, du clivage des cristaux, c'est-à-dire du sens dans lequel ils se laissent diviser. Tels sont les moyens que nous a donnés la Providence, pour étendre la portée de nos sens au delà des limites qu'ils paraissent au premier coup d'œil ne pouvoir pas franchir.

En résumé, la perception est limitée sous le rapport de l'espace et du temps, et toute perception est une distinction et une limitation. Les organes, étant eux-mêmes des objets matériels, mêlent leurs qualités à celles des objets extérieurs; en conséquence nous ne percevons que le rapport des unes et des autres. Les qualités de nos organes nous échappent dans leur état ordinaire, mais deviennent pour nous des objets de perception, quand elles subissent quelques changements. Les organes sont plus ou moins bien constitués chez les divers individus, mais ils sont bornés chez tous et ne font pas connaître tous les objets extérieurs; la philosophie marque les limites et les conditions de l'exercice des sens, non pour en faire rejeter le témoignage, mais pour enseigner à ne leur demander que ce qu'ils peuvent fournir, et à ne pas les accuser des erreurs par lesquelles nous suppléons quelquefois à leur silence. La philosophie montre de plus que les bornes des sens leur sont imposées dans notre intérêt, que nous avons d'ailleurs les moyens d'en étendre la portée, sans nous les rendre nuisibles, et que c'est à nous de multiplier ces ressources réservées par la Providence à nos efforts et à notre industrie.

§ 9. Distinction de la perception, de l'affection agréable ou désagréable, de l'impression organique et de la sensation.

Nous devons distinguer la perception d'avec quelques autres phénomènes qu'on a confondus avec elle. On a compris sous

un même nom, sous celui de sensation : 1° la perception telle que nous l'avons définie; 2° l'affection agréable ou désagréable qui peut l'accompagner; 3° l'impression exercée par l'objet extérieur sur l'organe corporel. Platon dit que l'impression sur l'organe peut être sentie ou non sentie [1], et il reconnaît que cette impression peut être sentie sans plaisir ni peine [2]. Ce passage semble établir une distinction entre la perception telle que nous l'avons entendue, l'émotion agréable ou désagréable, et l'impression organique. Mais, partout ailleurs Platon confond sous le nom de sensation [3] la vue, l'ouïe, l'odorat, le froid, le chaud, le plaisir, la peine, le désir, la crainte, c'est-à-dire la perception et l'affection agréable ou désagréable.

Aristote paraît plus ferme dans la distinction de la perception et de l'affection. Nous avons vu qu'il regardait la connaissance par les sens [4] comme une faculté distincte de l'inclination ou de la disposition à jouir et à souffrir [5].

Les modernes ont reproduit la confusion de Platon plutôt que la distinction d'Aristote. Descartes distingue l'impression organique d'avec le sentiment ou la perception, mais il confond, sous le nom de sentiment ou de perception, le plaisir, la peine, la faim, la soif, la couleur, le son, l'odeur, etc., c'est-à-dire des affections et des perceptions [6].

L'école cartésienne a imité le langage de son chef. De son côté, Locke emploie indifféremment les mots de perception, d'impression, d'idée et de sensation. « Nos sens, dit-il, font passer des objets extérieurs dans notre âme ce qui y produit la *perception* des qualités sensibles, c'est ce que j'appelle *sensation*... La *sensation* est une *impression* ou un mouvement excité dans quelque partie du corps, qui produit quelque *per-*

1. Αἰσθητὸν καὶ ἀναίσθητον πάθημα. *Timée*, édit. H. E., t. III, p. 64, *a*, *b*; édit. Tauch., t. VII, p. 64.

2. Αἰσθητὸν μὲν ὁτιμάλιστα λύπης δὲ καὶ ἡδονῆς οὐ μετέχον. *Timée*, édit. H. E, t. III, p. 64, *e*; édit. Tauch., t. VII, p. 65.

3. Αἴσθησις. *Théétète*, édit. H. E., t. Ier, p. 156, *b*, et 186 *e*, édit. Tauch., t. Ier, p. 248 et 296.

4. Τὸ αἰσθητικόν.

5. Τὸ ὀρεκτικόν. Voy. plus haut, t. Ier, p. 50.

6. *Œuvres philosophiques*, édit. Ad. G., introd., p. CII et CIII.

ception dans l'entendement... Avoir des *idées* et avoir des *perceptions* c'est la même chose [1]. » Les mots *perception*, *sensation*, *impression*, qui sont les termes mêmes employés par Locke, puisqu'ils sont reçus dans la langue anglaise comme dans la nôtre, expriment donc le même fait intellectuel pour le philosophe anglais.

Condillac n'a pas, sur ce sujet, un langage plus rigoureux que celui de son maître : « La *perception* ou l'*impression* occasionnée dans l'âme par l'action des *sens* est la première opération de l'entendement. L'*idée* en est telle qu'on ne peut l'acquérir par aucun discours. La seule réflexion sur ce que nous éprouvons quand nous sommes affectés de quelque *sensation* peut la fournir [2]. »

Enfin, le philosophe dont on devait attendre le plus de lumière sur ce sujet, puisque sa principale gloire est d'avoir rendu aux sens extérieurs l'importance qui leur appartient, Thomas Reid, a cependant varié lui-même sur le choix des mots qu'il emploie pour exprimer leur action. Il dit d'abord : « Les *mouvements* qui peuvent être excités dans l'organe de l'odorat ne ressemblent en aucune manière à la *sensation* d'odeur [3]. » La sensation est distinguée ici de l'impression organique : est-elle donc la perception, la connaissance de l'objet extérieur? On serait tenté de le croire en lisant cette phrase : « Je trouve que la *sensation* atteste l'existence actuelle de l'odeur [4]. » Mais on est bientôt détrompé en trouvant ces mots : « Peut-être que nos *perceptions* auraient pu suivre immédiatement les *impressions* organiques sans l'intermédiaire des *sensations*, il paraît même que c'est ainsi que s'opère la perception de la figure visible [5]. » Ainsi, la sensation est quelque chose qui s'entremet entre l'impression organique et la perception, et ce quelque chose n'est pas nécessaire pour la perception de la figure visible. La sensation serait-elle donc

1. *Essai sur l'entendement humain*, livre Ier, chap. Ier.
2. *Origine des connaissances humaines*, Ire partie, sect. II, chap. I, § 1.
3. *Critique de la philosophie de Th. Reid*, par Ad. G., p. 8.
4. *Ibid.*, p. 9.
5. *Ibid.*, p. 16.

l'émotion agréable ou désagréable ? Reid nous autorise à le croire quand il dit : « Quelquefois la *sensation* est si violente qu'elle cause une vive *douleur*, comme quand un homme s'est heurté violemment la tête contre une colonne [1]. » Mais il se contredit en ajoutant ailleurs : « Quelques *sensations* sont désagréables, d'autres agréables à différents degrés, mais beaucoup sont *indifférentes*... Les sensations indifférentes sont les plus nombreuses [2]. » La sensation n'est donc pas l'émotion agréable ou désagréable. Mais une sensation qui n'est ni l'impression, ni la perception, ni l'émotion, que peut-elle être ? Nous verrons plus loin que dans le bon usage de la langue française on appelle sensation ce *je ne sais quoi* que nous éprouvons dans l'organe du toucher, du goût et de l'odorat, qui nous avertit de la partie de notre corps où a lieu soit la perception, soit l'affection, et que nous ne sentons pas d'ordinaire dans l'organe de la vue et de l'ouïe. Thomas Reid donne-t-il le nom de sensation à cet avertissement que nous sentons dans une partie déterminée de notre corps ? Non, il s'y refuse formellement. « On ne peut pas plus, dit-il, attribuer de *place* à la *sensation* qu'à la joie ou à la tristesse [3]. La sensation, poursuit-il, est un *signe* à propos duquel l'esprit perçoit les qualités des corps [4]. » Nous avouons qu'il nous est absolument impossible de comprendre ce que c'est que ce signe, qui n'est ni l'impression organique, ni l'émotion agréable ou désagréable, ni la perception, ni le sentiment de la partie déterminée de notre corps qui sert d'organe soit à la perception, soit à l'émotion.

Nous venons de voir que Platon et Descartes distinguaient l'impression organique d'avec le phénomène intellectuel qui en est la suite, mais que dans ce phénomène ils ne discernaient pas suffisamment la *connaissance* ou la *perception* d'avec le plaisir ou la peine. Nous avons remarqué que les autres philosophes avaient employé à peu près comme synonymes

1. *Critique de la philosophie de Th. Reid*, p. 11.
2. *Ibid.*, p. 12 et 13.
3. *Ibid.*, p. 8.
4. *Ibid.*, p. 13 et 14.

les mots de *perception*, de *plaisir* et de *peine*, d'*impression* et de *sensation*. Ces mots expriment cependant des phénomènes très-distincts qui ne s'accompagnent pas toujours les uns les autres.

1° La perception peut exister sans l'affection agréable ou désagréable. La perception de l'étendue tangible n'entraîne pas nécessairement un plaisir ou une peine. Plusieurs couleurs peuvent passer sous nos yeux, en nous laissant dans une complète indifférence, ou bien en nous causant un plaisir semblable, quoique la perception soit différente. Bien plus, une perception peut exciter une affection qui, d'abord agréable, finisse par devenir pénible, quoique la perception ne change pas. Le voyageur qui, le matin, voit la campagne couverte de neige, ressent le plaisir que donne d'abord ce spectacle; mais, à mesure qu'il avance dans sa route, cette blancheur éblouissante fatigue ses yeux, et le plaisir se change en peine, sans que la perception ait changé. L'oreille saisit des sons qui ne lui causent ni peine ni plaisir; des articulations et des intonations diverses peuvent se suivre sans que l'émotion varie. On cite une personne qui assignait sans hésiter la place d'un son dans l'échelle diatonique, et qui était très-indifférente aux chefs-d'œuvre de la musique[1]. Cet exemple est bien propre à corriger l'erreur de ceux qui ne voient dans la perception du son qu'un plaisir ou une peine, et non une connaissance.

Le chaud et le froid, l'odeur et la saveur sont, plus constamment que les autres objets de la perception, accompagnés d'une peine ou d'un plaisir. Cependant, on y peut distinguer encore la perception et l'émotion. Lorsqu'à l'aide de la main le chimiste compare la température naturelle des différents corps, lorsqu'il explore l'odeur et la saveur des différents métaux, sa perception est plus distincte que son plaisir ou sa peine. Il sait que la température naturelle du bois n'est pas celle du fer; que l'odeur et la saveur du plomb ne sont pas

1. M. de Stendhal, *Vie de Rossini*, 2e édit., p. 392.

celles du cuivre; mais souvent il n'a pas remarqué laquelle de ces perceptions lui cause le plus de peine ou de plaisir. Ajoutons que, si la perception de la température, de l'odeur et de la saveur change de degrés, quelquefois l'affection change, non de degré, mais de nature. Une faible chaleur, une douce fraîcheur cause du plaisir; si le chaud ou le froid augmente à un très-haut degré, le plaisir, au lieu d'augmenter, se change en peine. Il en est de même pour l'odeur et la saveur. Donc la perception n'est pas l'affection agréable ou désagréable.

2° Si la perception existe sans l'affection, de son côté l'affection peut exister sans la perception. Un coup violent nous cause une vive douleur et une perception obscure. La douleur de tête ne nous donne la connaissance d'aucune forme, d'aucune étendue. Une lumière vive blesse nos yeux et ne nous laisse pas percevoir sa nuance. L'extrême froid et l'extrême chaud causent une telle douleur, qu'ils ne se distinguent pas l'un de l'autre comme objets de perception. Les odeurs ou les saveurs âcres et piquantes produisent une même douleur quoiqu'elles diffèrent probablement puisqu'elles émanent de corps différents. Toutes les vives émotions causées, soit par les objets du toucher, soit par les objets de la vue et des autres sens, se confondraient les unes avec les autres, en tant que plaisirs ou peines, si elles n'affectaient des parties différentes de notre corps. Il n'en est pas ainsi des objets de la perception : même lorsqu'ils affectent un seul organe, ils n'en sont pas moins distingués les uns des autres. C'est ainsi que la langue perçoit en même temps, dans les aliments, la saveur, la température, la mollesse ou la solidité, sans confondre ces objets. En conclusion, la perception et l'affection agréable ou désagréable pouvant exister l'une sans l'autre, doivent être distinguées dans l'exercice des sens extérieurs.

3° Distinguons maintenant la perception et l'affection d'avec l'impression exercée par l'objet extérieur sur l'organe. Nous ne connaissons les objets extérieurs qu'à l'aide de notre corps : la perte d'une partie de ce corps entraîne la perte d'une classe de perceptions. Il est probable que l'objet exté-

rieur exerce une action ou impression quelconque sur notre corps, qui devient ainsi l'instrument ou l'organe de la perception et de l'affection. L'impression se passe dans le corps, la perception et l'affection ont lieu dans l'âme. C'est moi qui perçois, c'est moi qui suis ému : je connais directement par la conscience cette perception et cette émotion ; je sais qu'elles appartiennent à l'être que je désigne par le mot *moi*. Quant à l'impression, je ne fais que la supposer ; je ne la connais pas par la simple connaissance que j'ai de moi-même, et je ne puis en indiquer la nature[1].

Cette impression est donc un phénomène très-différent de la perception et de l'affection, et quelques philosophes ont eu le tort de ne pas assez les distinguer. En effet, si l'on suppose que dans notre condition actuelle la perception et l'affection dépendent de l'impression, il faut admettre que souvent l'impression a lieu sans que la perception ou l'affection s'ensuive. Lorsque notre âme est fortement occupée, il arrive qu'elle n'entend pas les sons qui frappent notre oreille, ou qu'elle ne voit pas les couleurs qui s'offrent à nos yeux. Nous avons parlé d'Archimède qui fut tué au sac de Syracuse, parce que, plongé dans la méditation, il n'entendit pas la voix du soldat romain qui lui demandait son nom et qui avait ordre de l'épargner[2]. Dans cet exemple et dans ceux qui lui sont analogues, l'impression organique a dû se passer comme à l'ordinaire, puisque les circonstances physiques et physiologiques n'étaient pas changées, et cependant la perception n'a pas eu lieu. L'affection elle-même ne suit pas toujours l'impression organique. Le soldat, dans l'ardeur de la mêlée, reçoit souvent une blessure dont il ne s'aperçoit pas sur-le-champ. S'il eût reçu le même coup en le prévoyant, il en aurait éprouvé une vive douleur. L'impression organique eût cependant été la même dans les deux cas. Il ne faut donc pas confondre la perception, l'affection et l'impression organique, puisque ces phénomènes peuvent se séparer.

1. Voy. sur le siége de cette impression, *la Psychologie et la Phrénologie comparées*, par Ad. Garnier, p. 129-139.
2. Voy. t. Ier, p. 11.

4° Il nous reste maintenant à nous expliquer sur le mot de sensation. C'est le nom général que la plupart des philosophes donnent à l'acte des sens extérieurs, soit à la perception, soit à l'affection; quelques-uns l'étendent même à l'impression organique. Si nous consultons le bon usage de la langue française, nous verrons que les mots de *sentir* et de *sensation* ne s'appliquent à l'exercice des sens extérieurs que dans certains cas particuliers. Nous disons que nous sentons l'étendue tangible, la température et la résistance d'un objet, que nous en sentons la saveur et surtout l'odeur, nous ne disons pas que nous en sentions la couleur ni le son. Ainsi le mot de sentir n'est pas appliqué à toutes les perceptions. Quel est le caractère particulier des perceptions auxquelles il s'applique? C'est qu'elles nous font sentir quelque chose dans l'organe qui nous les transmet, et que nous pouvons par là les rapporter directement à une certaine partie de notre corps. Lorsque nous percevons le son, nous ne sentons rien dans l'oreille; lorsque nous percevons la couleur, nous ne sentons rien dans les yeux, à moins que le son et la lumière ne soient très-vifs. Au contraire, si faibles que soient le contact de l'étendue tangible, le froid ou le chaud, la résistance, la saveur ou l'odeur, nous sentons quelque chose dans la partie du corps qui est affectée de ces objets, et nous pouvons indiquer immédiatement l'organe et même la partie de l'organe qui a été affectée. Pour savoir que la lumière est perçue par l'œil, et le son par l'oreille, il faut fermer l'un et obstruer l'autre; car dans l'exercice de ces deux perceptions, rien ne nous indique immédiatement quel en est l'organe. La sensation exprime donc, suivant le bon usage de la langue, ce que nous sentons dans l'organe. Quand nous n'y sentons rien, il n'y a pas de sensation, mais seulement perception, ou plaisir ou peine. D'après cette explication, on doit dire que l'exercice des sens extérieurs est quelquefois accompagné de sensation, mais ne l'est pas toujours. Il n'y a que les philosophes qui, dans la langue française, se servent de ces mots : la sensation de la couleur et la sensation du son; les bons écrivains qui ne sont pas philosophes se contentent de dire : la sensation de la résis-

tance, de la saveur, de l'odeur. Ces écrivains n'appliquent aussi le mot de *sentir* au plaisir et à la peine, que dans les cas où ces émotions nous causent un saisissement vers la région du cœur, et où, par conséquent, nous pouvons indiquer, pour ainsi dire, le siége de la douleur ou du plaisir. Aujourd'hui le mauvais usage a prévalu, et l'on emploie le mot de sensation pour exprimer tout acte, quel qu'il soit, des sens extérieurs. Nous n'espérons pas changer cette habitude, mais nous avons dû signaler dans un mot de notre langue une acception particulière et délicate qui pourrait se conserver si on y faisait attention, et qui tend à se perdre de jour en jour.

La sensation, dans l'acception où nous l'avons prise, se distingue non-seulement de la perception, et du plaisir ou de la peine, mais encore de l'impression organique. Toute impression organique ne produit pas la sensation, car, dans la perception et l'affection agréable ou désagréable de la vue et de l'ouïe, il y a impression organique et il n'y a pas ordinairement sensation, La sensation n'a lieu dans l'exercice de ces deux sens que quand l'impression est vive. Mais on ne peut pas dire qu'elle tienne en général à la vivacité de l'impression, puisque, pour les autres sens, le plus léger attouchement, l'odeur ou la saveur la plus faible nous fait toujours sentir quelque chose dans l'organe affecté. Pourrait-on dire que la sensation est dans l'exercice du toucher, de l'odorat et du goût, l'impression organique elle-même, et dans l'exercice de la vue et de l'ouïe, l'impression organique portée à un haut degré de vivacité? Mais comment l'impression organique à quelque degré qu'elle soit ne suffit-elle pas partout pour produire la sensation. De plus, dans une forte préoccupation de l'âme, l'impression même vive ne produit pas toujours la sensation. La sensation est donc un phénomène tout à fait différent des trois autres et qui méritait d'en être distingué.

Les remarques que nous avons faites sur la sensation entendue comme elle devrait l'être, nous conduisent à parler d'un phénomène singulier dont on s'est souvent servi pour infirmer à tort le témoignage des sens extérieurs. La sensation qui accompagne la perception est très-nette et très-déterminé-

née : que l'on touche un point presque indivisible de votre bras avec une plume légère, vous saurez indiquer la place précise où vous aurez été touché. Mais si vous éprouvez une douleur dans le bras, vous ne pourrez en déterminer précisément ni l'étendue ni la place. Il faudra que vous promeniez votre main sur le bras; et la douleur augmentant au moment où votre main touchera un certain endroit, vous jugerez par conjecture que le mal est situé à cette place précise, que vous aura indiquée, non la douleur elle-même, qui est toujours vague, mais le toucher, qui est toujours précis. Vous vous accoutumerez ainsi à rapporter la douleur à une certaine place, non par un sentiment direct, mais par une association que vous aurez faite entre l'augmentation de la douleur et la place où la main aura touché le bras. Il est possible que le siége de la douleur change et que vous l'ignoriez, si vous négligez de faire une nouvelle expérience tactile. Il est possible même que le bras vous soit enlevé et que dans votre imagination vous y placiez encore la douleur que vous ressentez. Vous ne sortirez de cette illusion qu'après que, sachant que le bras vous manque, vous aurez remarqué que votre douleur s'associe à l'attouchement d'une autre partie de votre corps, par exemple de l'épaule qui vous reste. Voilà comment les personnes qui ont subi nouvellement l'amputation d'un membre croient souffrir d'abord dans ce membre qu'elles ont perdu. Mais cette illusion cesse, sitôt qu'elles ont rompu dans leur esprit l'association de leur douleur avec la partie dont l'attouchement faisait augmenter cette douleur. Et c'est ensuite pour se jouer qu'elles parlent encore de la souffrance du membre qu'elles n'ont plus. Interrogez une personne qui a subi l'amputation d'un membre ; elle conviendra, si elle est d'un esprit sérieux, qu'elle n'a été dupe de l'illusion dont on parle que dans les premiers jours qui ont suivi l'amputation. C'est donc à tort qu'on a allégué cet exemple pour accuser les sens de nous tromper [1]. Il est de la nature de l'émotion sensible de n'avoir pas de limites bien déterminées. Il ne faut pas

1. Voy. Descartes, *Œuvres philosophiques*, édit. Ad. G., intr., p. CXVIII.

demander à nos sens plus qu'ils ne donnent : nous avons eu l'occasion de le dire plusieurs fois. Nos sens peuvent être en défaut mais non en fraude; ils peuvent ne pas faire connaître tout ce qui est, mais non montrer ce qui n'est pas. La place d'une émotion douloureuse est vague et n'est déterminée que par supposition : si nous continuons d'attribuer cette douleur à une partie qui nous a été retranchée, ce n'est pas le sentiment qui nous trompe, puisque ce sentiment ne nous indiquait pas la place précise de la douleur.

Les explications que nous avons données sur la sensation nous permettent de résumer et de compléter ce que nous avons dit touchant la manière dont nous connaissons notre propre corps[1].

1° Si nous étions privés du toucher, nous n'aurions aucun moyen de distinguer notre corps d'avec les autres : c'est par le toucher, par la perception réciproque qui a lieu lorsqu'une partie de nos membres en touche une autre, que nous connaissons l'étendue et la limite de notre corps.

2° Une fois que ce corps est circonscrit, nous nous apercevons que nous déployons sur lui, et sur lui seul notre faculté motrice.

3° Nous remarquons que certaines parties de ce corps nous servent d'instruments pour la perception des objets extérieurs, puisque ces parties, venant à manquer, entraînent la perte d'une certaine classe de perceptions.

4° Enfin il y a des perceptions et des plaisirs ou peines qui nous font sentir quelque chose dans certaines parties de ce corps, et ce quelque chose est à proprement parler la sensation. La sensation qui accompagne la jouissance et la souffrance est vague et pour ainsi dire errante dans des limites qui ne sont pas bien déterminées. La sensation qui accompagne la perception est fixe et précise. Tels sont les caractères à l'aide desquels, parmi tous les corps de la nature, nous en distinguons un qui nous est propre, que nous appelons notre corps, ou le corps humain.

1. Voy. t. Ier, p. 3, et t. II, p. 14.

§ 10. Distinction de la perception, du rêve et de la folie.

La perception, avons-nous dit, est l'acte par lequel l'âme est mise en rapport soit avec elle-même, soit avec les êtres extérieurs. La perception n'aurait pas lieu, s'il n'y avait pas d'êtres extérieurs à l'âme, et si l'âme agissait toujours sans se connaître. La conception n'implique pas que les objets auxquels elle s'applique existent en dehors de la pensée. La perception ne se comprend bien que par son opposition avec la conception. Pour établir cette opposition nous devons réfuter quelques objections qui tendent à les confondre. Il y a, dit-on, des conceptions dont les objets nous paraissent réels, extérieurs à la pensée qui les conçoit, et sont ensuite reconnus pour imaginaires : telles sont les conceptions du rêve et celles de la folie. Ces conceptions semblent de véritables perceptions : les perceptions ne sont peut-être que des conceptions plus durables? Ce que nous appelons l'état de veille n'est peut-être qu'un songe dont nous nous réveillerons dans une autre vie. Peut-être ce qu'on nomme l'état de raison n'est-il qu'une folie plus opiniâtre et plus générale que l'autre. Si cette question était posée de bonne foi, elle serait insoluble. Car s'il y a une véritable perception, elle est un fait simple, irréductible à aucun autre, qu'il est impossible de décomposer, d'analyser, et par conséquent de démontrer. La perception se constate, se distingue naturellement de la conception, mais l'une ne se prouve pas plus que l'autre. A celui qui méconnaîtrait la perception on ne pourrait pas plus la démontrer qu'à l'aveugle l'existence du jour. Mais personne ne méconnaît de bonne foi la perception : chacun la distingue immédiatement de la conception, et nous allons essayer de le prouver. Nous ne prouverons pas que la perception existe, car on ne peut démontrer l'existence d'un phénomène simple, mais nous prouverons que personne ne méconnaît la perception, et que chacun la distingue naturellement des conceptions de toute espèce.

La conception qu'il est le plus facile de distinguer de la perception, est celle qui nous représente les objets en leur absence, pendant l'état de veille. En même temps que vous percevez

l'étendue tangible sur laquelle pose votre main, vous pouvez vous représenter mentalement une étendue plus rude ou plus polie, que vous avez précédemment perçue, et vous distinguerez immédiatement dans ce cas votre perception et votre conception. Cette distinction ne se fait pas par une différence de vivacité : une perception peut être moins vive qu'une conception. Vous pouvez, dans l'obscurité, voir confusément l'apparence d'une personne, et vous représenter au moment même très-distinctement son attitude ordinaire, ses gestes habituels, les traits et la couleur de son visage. Une faible voix qui murmure à votre oreille ne vous empêche pas de concevoir une voix forte et éclatante, et dans tous ces exemples vous distinguez naturellement et immédiatement ce qui est de la perception et ce qui est de la conception. Condillac accorde que le sentiment d'une sensation actuelle, peut être moins vif que le souvenir d'une sensation qui n'est plus[1]. La différence entre la perception et la conception ne tient donc pas à la vivacité de l'une et de l'autre ; elle n'est donc pas une différence de degré, mais une différence de nature.

Lorsque nos conceptions nous représentent des objets qui nous plaisent, nous y fixons notre réflexion et nous tombons dans cet état, qu'on appelle la rêverie. Les objets extérieurs nous deviennent presque insensibles : c'est le moment où l'impression organique n'est pas toujours suivie de la perception ou de l'affection agréable ou désagréable[2]. L'absence de la perception donne de la force, et pour ainsi dire du relief aux objets de la conception ; la rêverie devient presque un rêve, et instinctivement nous adressons des gestes et des paroles à ces objets de nos conceptions. Mais la conception ne prend cette importance que par l'absence de la perception. Qu'une perception nous arrive enfin, qu'on appelle notre attention au dehors, cette perception ne sera pas confondue avec les conceptions qui nous tenaient occupé. La conception et la perception se distinguent donc ici encore par leur contraste. Si par

1. *Traité de sensations*, 1re édit., t. Ier, p. 28.
2. Voy. plus haut, t. Ier, p. 11 et t. II, p. 60.

hasard la rêverie continuait de faire illusion, il suffirait de comparer attentivement la conception et la perception afin de les reconnaître l'une et l'autre pour ce qu'elles sont. De plus, en considérant les objets qui ont fait illusion dans la rêverie, on s'aperçoit qu'ils avaient été précédemment perçus, et que loin de rendre la perception douteuse, ils la confirment au contraire, puisqu'ils reportent notre pensée à cet état où ils ont été connus pour la première fois.

Ce que nous avons dit de la rêverie va nous aider à nous rendre compte du rêve. Les conceptions du rêve ont encore plus de relief et de netteté que celles de la rêverie, parce que la perception est encore plus obscure pendant le sommeil que pendant les préoccupations les plus profondes de l'état de veille. En même temps que le sommeil nous gagne, nos perceptions nous quittent peu à peu ; nous avons écarté le bruit, éloigné les odeurs trop vives ; notre corps est en repos, nos yeux se ferment, et le toucher, que l'immobilité seule suffit pour émousser, s'engourdit et s'éteint. La conception peut rester encore : si elle persiste, le rêve commence. L'objet de la conception paraît alors une réalité : aucune perception ne vient par son contraste faire reconnaître la conception pour ce qu'elle est. Nos organes sont dans un état d'engourdissement ; si quelque faible impression les atteint, il n'en résulte pas une perception, mais une conception plus vive qui se mêle à celles du rêve ; un léger bruit semble un fracas violent ; une faible piqûre paraît un coup d'épée. Thomas Reid raconte qu'une douleur de tête lui fit rêver qu'il était tombé entre les mains des sauvages, et que de leur fer aigu ils lui enlevaient sa chevelure[1]. Mais, lorsque les organes se dégagent naturellement des liens du sommeil, ou qu'une forte impression les en délivre tout à coup, la perception se fait et le rêve s'évanouit. C'est donc encore par le contraste de la perception et de la conception qu'on les distingue l'une de l'autre. Tant que la perception est empêchée, l'objet de la conception paraît réel et extérieur à l'âme : dès que la perception est libre, l'objet de la

1. *Œuvres complètes*, trad. fr., t. Ier, p. 92.

conception paraît ce qu'il est. On a dit que si, au réveil, nous ne confondons pas la première perception avec les conceptions du rêve, c'est que cette perception est d'ordinaire en opposition avec les objets du rêve. Mais si la première perception est en opposition avec le rêve, pourquoi n'est-ce pas l'objet de la perception qui nous paraît purement imaginaire? Si la première perception contrarie le rêve, le rêve contrarie la première perception. Il faut donc que la perception ait par elle-même quelque caractère particulier qui la fasse discerner immédiatement d'avec la conception.

Descartes pense que si nous distinguons le rêve d'avec l'état de veille, c'est à cause de l'incohérence des idées du songe, qui contraste avec la suite et l'enchaînement des idées de l'état de veille. « Si quelqu'un, lorsque je veille, dit-il, m'apparaissait tout soudain et disparaissait de même, comme font les images que je vois en dormant, en sorte que je ne pusse remarquer ni d'où il viendrait, ni où il irait, ce ne serait pas sans raison que je l'estimerais un spectre ou un fantôme formé dans mon cerveau, et semblable à ceux qui s'y forment quand je dors, plutôt qu'un vrai homme[1]. » Nous pensons que si l'on avait soumis Descartes à cette expérience, il n'aurait pas pris pour une pure conception l'homme qui aurait paru même un instant à ses yeux, surtout au moment de l'apparition. Si, longtemps après une perception, nous nous interrogeons sur sa réalité, nous pouvons la confondre avec nos rêves, et nous demander : avons-nous vu ou rêvé telle ou telle chose ; mais ce n'est pas une perception, c'est un souvenir, une conception que nous ne démêlons pas bien d'avec notre rêve, c'est-à-dire d'avec une autre conception, et cela n'est pas surprenant. Quant à la perception actuelle, tant qu'elle existe, il n'arrive à personne d'en douter. Le poëte représente quelquefois sur la scène des personnages qui se demandent s'ils rêvent ou s'ils sont bien éveillés. Mais quelqu'un, dans la vie réelle, s'est-il jamais adressé une pareille question, et le rire qu'elle provoque au théâtre ne prouve-t-il pas qu'elle paraît inspirée

1. *Œuvres philosophiques*, édit. Ad. G., t. Ier, p. 177.

par un court moment de folie. Descartes raconte lui-même qu'ayant fait un songe, il en commença l'interprétation dans le rêve lui-même, et qu'il continua cette interprétation tout éveillé[1]. Comment a-t-il pu s'apercevoir qu'il passait de l'état de rêve à l'état de veille, puisqu'il poursuivait le cours des mêmes idées? Il ne trouvait pas là ce contraste dont il parle entre l'incohérence du rêve et l'enchaînement des idées de l'état de veille. Nous voyons dans la vie de Thomas Reid, écrite par Dugald Stewart, que le premier, pendant son enfance, fut longtemps tourmenté par des rêves effrayants, qui se reproduisaient les mêmes toutes les nuits[2]. Les idées de ces rêves étaient aussi bien liées que celles de l'état de veille, seulement elles étaient différentes. Comment Thomas Reid pouvait-il distinguer entre les unes et les autres ? Il distinguait cependant. Cette distinction est donc primitive, immédiate, naturelle; elle ne tient à aucune des raisons qu'on allègue en vain pour l'expliquer.

Nous ajouterons que cette distinction naturelle et primitive se confirme encore par l'attention. Il n'est pas facile de faire pénétrer l'attention dans le songe; les conceptions du rêve s'enchaînent suivant une loi involontaire que nous décrirons plus tard[3]. Mais s'il nous arrive de faire effort pour en fixer une, cet acte d'attention suffit pour interrompre le rêve. Un sculpteur de notre temps rêva qu'il était témoin d'un duel : il s'apprêtait à étudier le geste et le visage des combattants; mais cet acte d'attention le fit s'apercevoir de son rêve et le réveilla. Le philosophe Reid rapporte que, pour se délivrer de ces rêves terribles dont nous parlions tout à l'heure, il essaya en s'endormant de fixer dans son esprit cette réflexion que tout ce qu'il allait voir n'était qu'un songe. Il parvint à retrouver cette pensée au milieu de ses rêves : dès ce moment, il les reconnut pour ce qu'ils étaient. Ainsi, quand l'attention parvient à s'introduire dans le sommeil, le rêve s'évanouit. L'attention

1. *Œuvres philosophiques*, édit. Ad. G. *Notice biographique sur Descartes*, p. XIII.
2. *Œuvres complètes de Reid*, trad. fr., t. Ier, p. 90.
3. Voy. plus loin, même livre, sect. II, ch. Ier.

est donc mortelle aux fausses perceptions ; elle est, au contraire, salutaire aux véritables : plus l'attention est énergique, plus la vraie perception se prononce, se détermine, se fortifie ; plus son objet paraît extérieur et se distingue de l'âme qui le perçoit. La distinction entre le rêve et la perception qui se fait d'abord spontanément, se confirme donc par l'attention.

De plus, si l'on examine les objets qui font illusion dans le songe, on s'aperçoit que, comme ceux de la rêverie, ils ont été fournis par une perception précédente. Il peut y avoir dans le rêve, comme dans la rêverie, des conceptions purement idéales, mais celles-là ne nous trompent pas ; leurs objets ne paraissent jamais extérieurs à la pensée qui les contemple; nous parlons seulement des conceptions du rêve, qui semblent des perceptions parce que la vraie perception est absente. En examinant les objets de ces conceptions, on trouve qu'ils ont été précédemment perçus dans l'état de veille, qu'ils le présupposent, et qu'en conséquence, loin que le rêve puisse être une objection contre la perception véritable, au contraire, il la confirme, et il en serait la preuve au besoin.

Enfin, pour démontrer que chacun distingue naturellement la perception d'avec le rêve, nous en appellerons au langage que les sceptiques parlent comme tout le monde. Observez-les lorsqu'ils ne sont pas sur leurs gardes, lorsqu'ils ne songent pas à élever des objections contre les sens extérieurs : vous les entendrez parler comme tous les autres de leurs rêves et de leurs perceptions ; ils connaissent donc aussi la marque naturelle qui les distingue.

Nous arrivons maintenant à ces rêves que l'on forme tout éveillé, et qui durent quelquefois jusqu'à la fin de nos jours, c'est-à-dire aux illusions de la folie. La gradation est facile à suivre de la simple réminiscence à la rêverie, de la rêverie au rêve, du rêve à la folie. Entre tous ces états, il n'y a qu'une différence de degré : le savant qui s'attache à la contemplation de ses pensées et qui devient insensible aux objets extérieurs, peut être considéré comme en proie à une courte folie ; l'homme qui se laisse prévenir par quelque passion, qui

juge mal des objets matériels ou des actes moraux, est déjà dans un dérangement d'esprit, et le fou qui peuple son imagination de chimères et de fantômes, n'est qu'à l'extrémité de la route où le savant et l'homme prévenu ont déjà mis le pied. Une opinion exclusive, un faux système ne diffèrent souvent de la folie que parce qu'ils restent dans la sphère de la spéculation. Quelques personnes n'échappent au reproche de folie, que parce que leur conduite n'est pas conséquente à leurs principes. C'est ce qu'on peut dire des philosophes qui prétendent douter de l'existence du monde matériel, du témoignage de leur conscience, de la connaissance naturelle du bien et du mal. Puisqu'il n'y a qu'une différence de degré entre la réminiscence, la rêverie, le rêve, la prévention, le faux système et la folie, les moyens que nous avons de distinguer la rêverie et le rêve d'avec la perception, sont les mêmes qui nous serviront à distinguer la perception d'avec la folie.

Si l'on considère que la perception des objets extérieurs matériels est liée à l'impression organique exercée sur les nerfs, et que la conception ou la représentation mentale des mêmes objets est liée à l'impression organique exercée sur le cerveau[1], on comprendra que des causes physiques venant déranger les organes, pourront aussi troubler l'exercice de la réminiscence, et rendre certaines conceptions comme immobiles et toujours présentes à l'esprit. Les causes physiques peuvent donc déterminer la folie, mais elles sont beaucoup moins fréquentes que les causes morales[2]. La folie est une série de conceptions fixées dans l'esprit quelquefois par un dérangement des organes, mais la plupart du temps par la passion. Le fou est le plus ordinairement l'homme chez lequel une passion est devenue si forte que les conceptions relatives à cette passion sont pour ainsi dire clouées dans son intelligence. Aussi, peut-on classer les différents genres de folies suivant les divers genres de nos inclinations[3].

1. Voy. *la Psychologie et la phrénologie comparées*, par Adolphe Garnier, p. 129-139.
2. Esquirol, *des Maladies mentales*, édit. 1838, t. Ier, p. 62.
3. Voy. plus haut, livre IV.

La passion est, comme on l'a vu, le mode de l'inclination. Chaque passion a une double face : le plaisir et la peine, ou la joie et la tristesse[1]. La joie ne cause jamais la folie[2]. C'est la passion triste, la douleur, la crainte, la peur, le désespoir, qui font perdre la raison, parce que la passion malheureuse fixe la conception dans l'esprit plus fortement que la passion heureuse.

Les passions relatives au corps produisent le genre de folie le plus ignoble, telle que la recherche continuelle des objets qui peuvent assouvir les plus grossiers appétits[3]. L'amour de la propriété, dont l'excès qu'on appelle avarice est déjà une folie, porte à des égarements honteux[4]. Le besoin de l'activité physique peut dégénérer en une manie de mouvement qui pousse quelques malheureux à des marches et à des courses à peine interrompues pour prendre quelque aliment[5]. Nos intérêts ont été placés sous la garde d'un sentiment instinctif de défiance et d'appréhension qui, retenu en de justes limites, ne produit que des effets salutaires[6], mais qui, affranchi du joug de la raison, nous jette dans une peur sans objet, dans une sombre mélancolie, dans un désespoir sinistre qui va jusqu'au suicide. L'un se trouve atteint d'un effroi sans cause. « J'ai peur, dit-il au médecin ? — De quoi avez-vous peur ? — Je n'en sais rien, mais j'ai peur[7]. » L'autre se regarde comme accusé d'un grand crime, et il entend des voix accusatrices[8]. Celui-ci, parce qu'il vient d'avaler le cachet d'une lettre, s'effraye, s'imagine qu'il vient de sceller ses intestins, refuse toute nourriture et expire[9]. Celui-là croit que son corps est d'une matière fragile, et il évite de le heurter contre le plus mince obstacle[10]. Tel

1. Voy. plus haut, t. Ier, p. 93-96.
2. Esquirol, *Maladies mentales*, édit. 1838, t. Ier, p. 59.
3. Voy. Gall, *Sur les fonctions du cerveau*, Paris, 1825, t. III, p. 316.
4. *Id., ibid.*, t. IV, p. 221.
5. Esquirol, *Maladies mentales*, édit. 1838, t. Ier, p. 11.
6. Voy. plus haut, t. Ier, p. 139.
7. Esquirol, t. Ier, p. 417, 555.
8. *Ibid.*, t. Ier, p. 160.
9. *Ibid.*, t. Ier, p. 551.
10. *Ibid.*, t. Ier, p. 523.

pense que son corps s'est anéanti[1] ; tel autre enfin, par un excès de défiance et d'humilité, arrive à croire que son âme s'est peu à peu retirée de son corps, et qu'il n'est plus qu'un vil amas de matière.

Les passions de l'amour-propre[2] sont aussi des causes fréquentes de folie. On aspire au rang suprême, on s'y croit parvenu, on affecte les airs et l'on s'arroge les droits de la royauté; ou bien on se regarde comme inspiré du ciel, on se prend pour un quatorzième apôtre, et l'on s'imagine écrire sous la dictée de Saint-Michel[3] ; quelques-uns sont allés jusqu'à se mettre à la place de Dieu même[4].

L'amour de nos semblables, et l'amour du bien, du vrai et du beau causent moins d'égarements que les passions précédentes. L'excès de ces genres d'amours est à peine une faute. Les actes qu'ils font commettre ne sont ordinairement nuisibles qu'à leurs auteurs; les illusions qu'ils procurent excitent plutôt la compassion que le mépris. Tantôt ce sont des malheureux épris d'amour pour un être imaginaire ou pour une femme que la fortune ou la naissance a placée dans un rang qu'ils ne peuvent atteindre[5] ; tantôt c'est un homme bienfaisant qui se plaît à verser par millions des richesses imaginaires dans toutes les mains, et qui pleure ensuite amèrement sa guérison[6]. Ici, c'est une pauvre femme à qui le ciel a refusé des enfants et qui se croit sans cesse au moment d'en mettre un au jour[7]. Là, c'est un poëte qui compose sans cesse de nouveaux plans de tragédies ; ailleurs, un dessinateur fanatique qui tient toujours le crayon à la main, ou un enthousiaste de la vertu qui poursuit tous ceux qu'il rencontre de ses interminables prédications[8].

Cette passion complexe qui se compose de toutes les autres

1. Esquirol, t. Ier, p. 523.
2. Voy. plus haut, t. Ier, p. 164.
3. Palluy, *Rapport sur la maison de Charenton.*
4. Pinel, *Traité médico-philosophique sur l'aliénation mentale.*
5. Palluy, *loc. cit.*
6. Esquirol, ouvr. cité, t. Ier, p. 13.
7. Gall, ouvr. cité, t. III, p. 449.
8. Palluy, *loc. cit.*

surtout de la peur, et qu'on appelle la superstition ou le fanatisme[1], est celle qui produit la folie la plus redoutable. On connaît les ravages causés dans la raison par la peur de l'enfer. Le grand Pascal lui-même n'en fut pas défendu par son génie : il croyait voir s'ouvrir des gouffres sous ses pas ; il se sentait tomber dans l'abîme. Cet effroi glaça son intelligence et son cœur ; il renonça de bonne heure aux sciences qu'on appelle profanes, et il se refusa aux douces émotions de l'amour des hommes et de l'amour de ses proches[2]. Un villageois, effrayé par un missionnaire, forme le dessein de donner à sa famille le baptême de sang, et il tue ses deux fils. Enfermé dans la prison, il égorge un des prisonniers. On le tient enchaîné pendant dix ans, et quatre ans après qu'on l'a délivré, qu'on le croit tout à fait guéri, il prend une arme, frappe le surveillant, donne la mort à deux de ses compagnons, et allait massacrer les autres, si on ne l'eût remis dans les fers[3].

Quelques médecins supposent qu'un certain genre de folie pousse au meurtre, et ils l'ont appelé la monomanie homicide. Mais on voit dans les exemples qu'ils rapportent, que cette espèce de folie, est comme les autres, causée par une passion prédominante, par la cupidité, la débauche, la jalousie, la haine, la crainte du dernier supplice, le besoin d'exercer sa force physique, enfin par cet instinct carnassier qui existe chez l'espèce humaine quoiqu'à un plus faible degré que chez l'animal, et qui nous porte à nous emparer des animaux, à les dépecer et à nous en faire des aliments[4]. Ce sont des causes semblables, et particulièrement la passion d'exercer son pouvoir physique, qui portent quelques malheureux à la destruction et à l'incendie, et il n'est pas nécessaire de supposer, comme l'ont fait quelques auteurs, une monomanie incendiaire[5].

1. Voy, plus haut, t. Ier, p. 309.

2. *Vie de Pascal,* par Mme Perier, sa sœur, dans les *Pensées,* édit. Firmin Didot, 1844, p. XXVI.

3. Pinel, *loc. cit.*

4. Esquirol, ouv. cité, t. II, p. 107, 109, 113, 115, 119, 120, 122, 126, et plus haut, t. Ier, p. 105.

5. Esquirol, ouv. cité, t. II, p. 84. Voy. aussi *la Psychologie et la phrénologie comparées,* par Ad. G., p. 281-285.

C'est donc une passion prédominante qui détermine le plus constamment la folie. Cette passion arrête dans l'esprit les conceptions les plus propres à le flatter, et l'homme agit en conséquence de cette préoccupation. Le fou ne déraisonne que sur le sujet qui l'intéresse ; sur tout autre il est sain d'esprit et il s'aperçoit de la folie des autres[1]. C'est pour indiquer cette folie exclusive que les médecins ont créé le mot de *monomanie*[2]. Ils réservent le nom de *manie* ou de folie générale à un état beaucoup plus rare, où le malade déraisonne sur tous les sujets [3]. Dans ce dernier état, le fou n'est pas sujet aux visions ; il ne méconnaît pas ses perceptions ; il prend seulement ses opinions pour des souvenirs, et son esprit flotte de rêve en rêve sans s'arrêter nulle part, Pour le ramener au bon sens, il faut tâcher de fixer son attention sur un objet qui la retienne ; tandis que pour guérir le *monomane* il faut détourner son attention de l'objet qui la captive[4].

Si la folie résulte du dérangement du cerveau, qui est l'organe des conceptions, la guérison de la folie tient à celle de l'organe ; si elle résulte de l'excès d'une passion, elle disparaît quand la passion s'apaise. Dans aucun cas, la folie n'offre aucun motif de rejeter ou de révoquer en doute l'existence des objets extérieurs. Si elle résulte du mauvais état de l'organe, l'organe lui-même étant un objet extérieur, comment pourrait-il fournir l'occasion de nier le monde matériel? Quant à la folie qui provient d'une suite de conceptions fixées par la passion, et c'est le cas le plus ordinaire, nous allons montrer que ces conceptions se distinguent naturellement de la perception ; que le fou établit lui-même cette distinction spontanément ; que l'attention la confirme ; que la folie emprunte aussi ses éléments à des perceptions précédentes et par conséquent prouve ces perceptions, et qu'enfin ceux qui veulent se faire une arme de la folie contre la perception, reconnaissent eux-mêmes la distinction qui existe entre l'une et l'autre.

1. Palluy, *loc. cit.*
2. Esquirol, ouv. cité, t. Ier, p. 398.
3. *Id.*, t. Ier, p. 21.
4. Esquirol, ouv. cité, t. Ier, p. 21.

Tout le temps que dure la folie, la conception prend la même vigueur, et pour ainsi dire la même saillie que dans nos rêves ; elle nous rend inattentifs aux perceptions qui la contrarient, ou ne nous laisse voir des objets extérieurs que ceux qui s'accordent avec la conception qui nous domine. Le fou, par avarice ou par générosité, prend des cailloux pour des diamants[1] ; le fou, par orgueil, croit que les *infirmiers* sont les personnages de sa cour[2] ; celui que la jalousie égare, entend dans les battements de sa montre une voix qui lui révèle le déshonneur de sa femme[3]. Le songe et la folie font illusion, parce que, pendant le rêve, la perception est absente, et que pendant la folie elle est affaiblie par la passion de l'âme. Mais lorsque la passion s'apaise, la perception reparaît ; elle contraste aussitôt avec la conception, et l'une et l'autre sont à l'instant reconnues pour ce qu'elles sont. Bien plus, de même que, pendant le rêve, nous parvenons quelquefois à nous apercevoir que nous rêvons[4] ; de même, pendant la durée de la folie, le fou peut s'apercevoir aussi de l'illusion à laquelle il s'abandonne. Un homme, qui consacra sa vie au soulagement et à la guérison de cette triste maladie[5], essayait toujours de guérir par le raisonnement la folie causée par la passion. Il représentait aux malades la vanité des rêves auxquels ils se laissaient aller, et il obtenait l'aveu qu'ils n'en étaient pas entièrement dupes, mais qu'ils trouvaient de la douceur à s'y abandonner. « Je vous entends bien, disait un de ces malheureux ; je comprends vos raisonnements ; si j'avais la force de les suivre, je serais guéri. » « Je sens tout cela, disait un autre, je sais ce que je devrais faire ; je voudrais le faire, mais donnez-moi la force qui me manque et vous m'aurez guéri[6]. » Un troisième parlait seul, comme s'il s'entretenait avec une autre personne. On lui fait observer qu'il est seul. Il répond : « Pen-

1. Palluy, *loc. cit.*
2. Esquirol, t. Ier, p. 219.
3. Palluy, *loc. cit.*
4. Voy. plus haut, p. 69.
5. Esquirol.
6. *Des maladies mentales*, t. Ier, p. 132.

sez-vous quelquefois? — Oui. — Vous pensez tout bas, et moi je pense tout haut[1]. » Un quatrième, qui se croyait riche et qui semait ses trésors dans toutes les mains, écrit à ses parents une lettre qui commence par ces mots : « Je sens qu'il faut renoncer à mes illusions ; jamais je ne serai aussi heureux que pendant les trois mois qui viennent de s'écouler[2]. » Ainsi les fous ne sont pas aussi dupes qu'on le croit de leurs visions : ils entrevoient la vérité, mais ils ne veulent pas ouvrir les yeux tout à fait ; ils se laissent emporter au courant, quoiqu'ils aperçoivent la main qu'on leur tend du rivage. Les femmes, qui sont plus timides et plus retenues que les hommes, ont comme honte de leur folie ; elles cherchent à en dissimuler les accès à tous les yeux : elles en ont donc conscience ; elles savent donc distinguer leurs conceptions d'avec leurs perceptions[3].

Le directeur d'un de ces asiles ouverts aux malheureux atteints de folie[4], rapporte que pour engager les malades à résister à leurs accès, il les menaçait, s'ils y cédaient, de les priver du salon où ils étaient admis pendant leurs intervalles de raison, et où ils jouissaient de quelques-uns des plaisirs du monde. Cette menace suffisait pour retarder ou même pour éloigner entièrement les accès. Ainsi l'effort d'attention déployé par ces malades était assez efficace pour leur faire reconnaître et chasser les conceptions auxquelles ils allaient se livrer, comme nous avons vu que l'attention fait évanouir le rêve. Nous avons donc droit de dire que la distinction entre la perception et l'illusion de la folie se fait spontanément et que l'attention la confirme.

On nous accordera facilement que les conceptions de la folie empruntent leurs objets à des perceptions précédentes. Il n'y a pas de folie qui remonte à la naissance[5]. La folie n'invente donc pas, elle copie la perception, elle représente les objets

1. *Id.*, t. Ier, p. 8.
2. *Id.*, t. Ier, p. 13.
3. Esquirol, ouv. cité, t. Ier, p. 38.
4. M. Palluy, directeur de la maison de Charenton.
5. Esquirol, ouv. cité, t. Ier, p. 29.

en leur absence, mais tous ces objets on les retrouve dans la perception. Celle-ci est donc un état qui précède nécessairement la folie, et que, par conséquent, la folie ne doit pas faire révoquer en doute.

Enfin le sceptique qui oppose la folie à la perception, sait de quoi il parle : il entend, comme tout le monde, que la folie est une maladie pendant laquelle l'esprit confond ses conceptions avec ses perceptions, maladie qui suppose pour terme contraire un état de santé où cette confusion n'existe pas. Dans les affaires ordinaires de la vie, le sceptique ne s'adresse ni aux fous, ni aux personnes qui rêvent. Il ne va pas leur proposer ses objections philosophiques. Il sait donc que la folie est une maladie ; qu'on guérit de cette maladie, et s'il observait les fous, il verrait que, même avant leur guérison, ils s'aperçoivent de leur mal, et qu'avec un énergique effort d'attention ils en peuvent écarter les accès.

Nous ne trouvons donc pas plus dans la folie que dans toutes les autres conceptions de motifs suffisants pour rejeter la perception ou pour la regarder comme suspecte et supposer qu'elle n'est elle-même qu'une conception plus vive, un rêve ou une folie dont on ne guérit pas. Quelle que soit la conception qu'on ait voulu confondre avec la perception, notre réponse a toujours été la même : 1° cette conception se distingue naturellement de la perception ; 2° l'attention confirme et fortifie la distinction spontanée ; 3° cette conception emprunte ses éléments à la perception ; 4° le sceptique qui oppose cette conception à la perception, les distingue l'une de l'autre, comme tout le monde, ainsi que sa parole et ses actions en font foi.

CHAPITRE III.

CRITIQUE DE QUELQUES THÉORIES SUR LES SENS EXTÉRIEURS.

§ 1. THÉORIE DE PLATON. — § 2. THÉORIE D'ARISTOTE. — § 3. THÉORIE DES SCOLASTIQUES. — § 4. THÉORIE DE DESCARTES. — § 5. SYSTÈME DE MALEBRANCHE. — § 6. DOCTRINE D'ARNAULD. — § 7. DOCTRINE DE LEIBNIZ. — § 8. CONCLUSIONS DE BERKELEY. — § 9. CONCLUSIONS DE DAVID HUME. — § 10. DOCTRINE DE THOMAS REID. — § 11. LA PERCEPTION N'EST PAS UNE CONCEPTION ACCOMPAGNÉE DE CROYANCE. — § 12. LA PERCEPTION NE S'APPUIE PAS SUR LE PRINCIPE DE CAUSALITÉ. — 13. LA DISTINCTION DES QUALITÉS PREMIÈRES ET DES QUALITÉS SECONDES DE LA MATIÈRE N'EST PAS FONDÉE. — § 14. LES OBJETS DE LA PERCEPTION NE SONT PAS SEULEMENT LES MODIFICATIONS DE NOTRE PROPRE CORPS.

§ 1. Théorie de Platon.

Nous nous sommes attaché à distinguer les uns des autres les objets perçus par les sens, et particulièrement l'étendue tangible et l'étendue de lumière ou de couleur; à montrer que les sens ne nous trompent jamais, quand on ne leur demande que leurs objets propres, et enfin à prouver que l'esprit discerne naturellement la perception d'avec la conception. C'est depuis peu que, sur les pas de Thomas Reid, la philosophie s'est engagée dans cette voie salutaire [1]. Longtemps elle s'est laissé étonner d'un prétendu désaccord entre les sens, et notamment entre le toucher et la vue, et de la difficulté qu'elle trouvait à distinguer le rêve et la folie d'avec l'état de veille et de raison. Ce que nous appelons la perception lui paraissait, non pas la rencontre de l'âme et de l'objet extérieur, mais seulement une conception plus vive, une pure idée vide de réalité extérieure, qui ne prouvait pas plus l'existence du monde matériel que les idées du rêve et de la folie. Partant

1. Voy. Reid, *Œuvres complètes*, trad. fr., t. II et III.

de cette erreur, les philosophes s'étaient divisés en deux classes : l'une qui pensait que l'existence du monde matériel était douteuse et avait besoin d'être démontrée; l'autre qui regardait cette existence comme chimérique, et déclarait que le monde matériel n'existait pas.

Occupons-nous d'abord de la première classe. Platon, s'éloignant de l'enseignement de Socrate, qui n'avait pas songé à révoquer en doute la certitude des sens extérieurs[1], est tombé dans quelques contradictions sur la valeur de cette source de connaissance. Dans la plupart de ses écrits, il regarde les sens comme des causes d'erreur et comme des obstacles à la libre action de l'âme. Nous avons déjà observé qu'il confond sous le nom de sensations[2] la vue, l'ouïe, l'odorat, le plaisir, la peine, le désir, la crainte [3], c'est-à-dire la perception et l'affection agréable ou désagréable, deux phénomènes, dont l'un saisit la réalité extérieure et dont l'autre est un fait purement intérieur à l'âme, qui n'implique pas la présence de l'objet externe. Il dit aussi : « La grandeur vue de près ou de loin ne paraît pas la même; les objets courbes ou droits, les surfaces concaves ou convexes ne sont pas les mêmes pour qui les voit dans l'eau ou hors de l'eau [4]. » « Le corps, ajoute-t-il, est un obstacle à l'acquisition de la science. La vue et l'ouïe offrent-elles quelque vérité aux hommes? Les poëtes n'ont-ils pas raison de répéter que nous ne voyons et n'entendons rien avec exactitude? Si ces deux sens ne sont ni exacts, ni clairvoyants, les autres auront peine à l'être; ils sont tous plus imparfaits que les deux premiers [5]. » Enfin il dit encore : « Loin que les choses soient ce qu'elles paraissent à nos sens, nos sensations sont trompeuses dans les songes, dans les maladies, dans la folie. Nous n'avons aucun signe certain pour distinguer l'état de veille d'avec le sommeil. Est-ce le plus ou moins de durée de l'un ou de l'autre qui déci-

1. Xénophon, *Mémoires*, liv. IV, chap. III, § 11.
2. Αἴσθησεις.
3. Voy. plus haut, t. Ier, p. 46, et t. II, p. 55.
4. *Rép.* X, édit. H. E, t. II, p. 602 ; édit. Tauch., t. V, p. 360, 361.
5. *Phédon*, édit. H. E., t. Ier, p. 65, *a*; édit. Tauch., t. Ier, p. 112.

dera de la vérité [1]? » Ainsi l'accusation contre les sens était complète dès le temps de Platon. Les siècles postérieurs n'ont fait que varier les exemples des prétendues erreurs qu'on leur impute.

Platon laisse cependant échapper quelques aveux en faveur de la véracité des sens ; il convient que si ce n'est pas la même chose d'entendre les sons d'une langue et de comprendre cette langue, de voir les lettres et de connaître ce qu'elles signifient, nous connaissons cependant par la vue la couleur et la forme des lettres, et par l'ouïe les sons graves ou aigus [2]. « La vue, dit-il ailleurs, ne nous a jamais montré qu'un doigt fût le contraire d'un doigt [3]. » Il célèbre ainsi les mérites de la vue et de l'ouïe : « Le spectacle du jour et de la nuit, de la révolution des astres donne lieu à la recherche des causes de l'univers. Dieu nous a donné la vue, afin que, contemplant le gouvernement de l'intelligence dans le ciel, nous le prissions pour modèle du gouvernement de l'intelligence en nous-mêmes. Ce sont deux empires du même genre, quelque distance qu'il y ait entre l'imperfection et la perfection... L'ouïe et la voix nous ont été accordées dans le même dessein : l'harmonie des sons est semblable à celle des mouvements de notre âme, pour qui use avec intelligence du commerce des muses. L'harmonie n'est pas destinée, comme on le croit aujourd'hui, à causer un frivole plaisir, mais les muses nous l'ont envoyée comme une alliée secourable, qui mettra d'accord les mouvements désordonnés de notre âme. Les muses nous ont encore donné le rhythme pour régler les pas qui sont naturellement sans mesure et sans grâce [4]. » Toutefois, dans les opinions de Platon sur les sens, les aveux favorables ont été moins remarqués que les accusations, et toute son école a gardé une grande défiance et un grand mépris pour les enseignements des sens extérieurs.

1. *Théétète*, édit. H. E., t. Ier, p. 159, *a*; éd. Tauch., t. Ier, p. 251.
2. *Ibid.*, édit. H. E., t. Ier, p. 163, *c*; édit. Tauch., t. Ier, p. 260.
3. *Rép.* VII, édit. H. E., t. II, p. 523, *e*; édit. Tauch , t. V, p. 259.
4. *Timée*, édit. H. E., t. III, p. 47 ; édit. Tauch., t. VII, p. 40 et 41.

§ 2. Théorie d'Aristote.

Telle n'a pas été la doctrine d'Aristote. Cet habile observateur a reconnu presque toutes les lois qui règlent l'exercice des sens. Protagoras avait dit que la sensation était un phénomène purement intérieur ; que dans le rêve et la folie, elle avait autant de réalité que dans l'état de veille ; que chaque chose était ce qu'elle paraissait à chacun ; qu'il n'y avait pas un être sentant et un objet senti, mais une sensation, phénomène indivisible où l'âme et l'objet extérieur se confondaient, et qu'ainsi la certitude se renfermait dans la conscience[1]. « La sensation ou l'acte de sentir, répond Aristote, dépend de l'objet senti ; la faculté de sentir n'en dépend pas. Les premiers physiologistes n'ont pas bien traité de cette matière, lorsqu'ils ont dit que, sans la vue, il n'y a rien de blanc ni de noir, et sans le goût, point de saveur. Ils ont raison quant au fait de la sensation ; ils ont tort quant à la faculté de sentir et à la propriété d'être senti. La sensation est un certain accord entre l'organe et l'objet senti ; ce qui dépasse cet accord blesse l'organe ou le détruit[2]. » Ailleurs, il ajoute . « La sensation n'est jamais trompeuse, c'est la conception seule[3] qui nous trompe. Nous devons nous étonner qu'on ait mis en doute si les grandeurs et les couleurs sont telles qu'elles apparaissent à ceux qui sont éloignés ou à ceux qui sont proches, à ceux qui sont en bonne santé ou à ceux qui sont malades ; si le poids est tel qu'il paraît à la faiblesse ou à la force ; si la réalité se montre à ceux qui rêvent ou à ceux qui sont éveillés. Il est clair qu'en parlant ainsi, on ne pense pas ce qu'on dit, car on ne voit pas que quelqu'un, après avoir rêvé en Afrique qu'il est à Athènes, se mette en marche pour l'Odéon. De même que, touchant une maladie, on ne regarde pas comme égales l'opinion du médecin et celle de l'ignorant, de même

1. Platon, *Théétète*, éd. H. E., t. Ier, p. 151-179 ; éd. Tauch., t. Ier, p. 241-284.
2. *De l'âme*, liv. III, ch. II, § 6, 7, 8.
3. Ἡ φαντασία.

touchant une sensation on met une différence entre celui qui l'éprouve et celui qui ne l'éprouve pas, entre le sens qui la reçoit et le sens voisin. Sur la couleur, on consulte la vue et non le goût; sur la saveur, le goût et non la vue. Aucun de nos sens ne dit en même temps sur un seul objet les deux contraires, même en des temps différents. Les sens jugent bien du rapport de l'objet extérieur et de l'organe : ils peuvent se tromper seulement sur celui des deux termes qui aura changé. Par exemple, le même vin, soit qu'il ait changé lui-même, soit que l'organe du goût ait changé, paraîtra tantôt doux et tantôt amer ; mais la douceur, tant qu'elle existera, ne paraîtra pas l'amertume : elle dira toujours la vérité sur elle-même, et nécessairement elle sera toujours la douceur. Ceux qui nient ces vérités, nient qu'il y ait aucune substance en soi-même, et qu'il y ait rien de nécessaire, car le nécessaire ne peut être de deux façons différentes. S'il n'existait que la sensation, là où il n'y aurait pas d'être animé, il n'y aurait rien, puisqu'il n'y aurait pas de sensation. Qu'on dise que là où il n'existe pas d'objet sensible, il n'y a pas de sensation, on a raison, car la sensation est la modification de l'être sentant; mais qu'on prétende que là où il n'y a pas de sensation, il n'y a pas d'objet capable de la produire, cela n'est pas raisonnable. La sensation n'est pas la sensation d'elle-même, mais de quelque chose dont l'existence précède celle de la sensation, car ce qui meut est antérieur à ce qui est mû[1]. »

Nous citerons encore un excellent passage où Aristote établit le fait de la perception comme il doit être établi. « Quelques-uns se demandent quel est l'homme sain et l'homme malade, quel est le fou et l'homme de bon sens, relativement à l'existence des objets extérieurs. C'est se demander si nous rêvons ou si nous sommes éveillés. Ils s'imaginent qu'on peut rendre compte de tout ; ils cherchent un principe, et ils veulent le trouver par une démonstration. Du reste, leur conduite montre assez qu'ils ne sont pas eux-mêmes persuadés de leur objection. Ils cherchent une raison de ce qui n'a

1. *Métaph.*, liv. IV, chap. v.

pas de raison : le principe d'une démonstration ne peut pas lui-même se démontrer[1].

En effet, aucune connaissance primitive ne peut être démontrée. A l'aide de quelles connaissances antérieures pourrait-on en faire la démonstration ? Il n'y a pas de connaissances antérieures à ce qui est une connaissance première. Dans toute démonstration, il faut arriver à quelque chose qui ne se démontre pas, et la perception des objets extérieurs est, comme la conscience dont nous parlerons plus loin, une connaissance primitive, qui peut servir à démontrer des connaissances ultérieures, mais qui, elle-même, ne se démontre pas. La philosophie est complète lorsqu'elle a énuméré tous les jugements primitifs, et qu'elle y a ramené tous ceux qui peuvent se démontrer.

§ 3. Théorie des scholastiques.

Les paroles d'Aristote, que nous venons de rapporter, sont admirables par leur précision et leur rigueur. S'il n'avait prononcé que ces mots, il aurait certainement fait faire de son temps à la philosophie un progrès qui est à peine accompli de nos jours. Malheureusement il a écrit sur le sujet épineux de la sensation quelques lignes équivoques dont on a abusé après lui, et qui ont retenu la philosophie dans la fausse route. « Il faut observer, dit-il, sur toute sensation, qu'elle reçoit les formes sensibles de l'objet sans le fond de l'objet[2], comme la cire reçoit l'empreinte de l'anneau, sans en recevoir le fer ou l'or. Telle est la sensation à l'égard de ce qui a de la couleur, de la saveur ou du son : elle ne reçoit pas ce que chaque chose est en elle-même, mais la qualité de chaque chose, et pour ainsi dire sa limite, son extérieur.... Ce n'est pas la pierre qui est dans l'âme, mais la forme[3] de la pierre[4]. »

1. *Métaph.*, liv. IV, chap. VI. Voy. aussi plus loin, livre VIII, le chapitre *du Raisonnement.*

2. Ἡ μὲν αἴσθησίς ἐστι τὸ δεκτικὸν τῶν αἰσθητῶν εἰδῶν ἄνευ τῆς ὕλης.

3. Τὸ εἶδος.

4. *De l'Ame,* liv. II, chap. XII, § 1er.

Ces phrases d'Aristote peuvent s'entendre en un sens raisonnable; elles peuvent signifier que nous ne percevons pas tout ce qui est dans l'objet; qu'indépendamment des phénomènes variables et passagers, il doit y avoir une substance toujours la même qui échappe à la perception des sens. Mais les successeurs d'Aristote n'ont pas interprété ainsi sa pensée; ils ont supposé que le philosophe plaçait entre les objets extérieurs et l'âme des images représentatives de ces objets. Les uns, comme Épicure, ont pensé que ces images étaient matérielles; les autres, comme la plupart des scholastiques, qu'elles étaient immatérielles[1]. On était d'accord sur ce point, que l'esprit ne percevait pas les objets eux-mêmes, mais des représentations de ces objets, des images[2]. L'on croyait expliquer par là comment les objets, restant les mêmes, les apparences pouvaient changer pour l'esprit. Ainsi le voyageur, à mesure qu'il s'éloigne, voit la montagne diminuer de hauteur : ce n'est pas la montagne qui change, disait-on, mais seulement l'image qui est dans l'esprit, la représentation de la montagne[3].

Cette théorie, qui fut adoptée par tous les philosophes du moyen âge presque sans exception, était cependant sujette à bien des objections dont la plupart ont été signalées par Malebranche : 1° Si l'image venait de l'objet, comment pouvait-elle changer pendant que l'objet restait immuable? 2° si l'image était matérielle, comment pouvait-elle s'introduire dans l'esprit? 3° si elle était immatérielle, comment pouvait-elle émaner des objets matériels? 4° si l'esprit n'était en rapport qu'avec ces images, comment pouvait-il s'assurer qu'elles ressemblaient à leurs modèles? comment même pouvait-il affirmer qu'il y eût autre chose que ces images? L'existence des objets matériels devenait problématique[4]. Bien plus, le phénomène de la per-

1. Voy. *Essais philosophiques* de Dugald Stewart, trad. par Ch. Huret, p. 356 et suiv.

2. Εἴδη, *species* ou espèces, comme on le disait dans le français des scholastiques.

3. Τὸ εἶδος.

4. *De la Recherche de la vérité*, liv. III, 2e part., chap. II.

ception pouvant s'expliquer sans ces objets et par la présence des seules images, il était d'une bonne philosophie de ne pas supposer des êtres inutiles, et ce fut, comme nous le verrons, le dernier résultat de l'hypothèse des *images* que l'on croyait avoir empruntée d'Aristote.

§ 4. Théorie de Descartes.

La philosophie n'était pas encore débarrassée de cette hypothèse au temps de Descartes. Ce philosophe rejeta la théorie des *images*, mais il ne posa pas le fait indéfinissable et indémontrable de la perception, comme l'avait fait Aristote. Il crut, au contraire, comme Platon, que les sens pouvaient nous tromper, et que nous avions besoin de nous démontrer l'existence des objets extérieurs. Quoiqu'il eût rejeté l'hypothèse des images représentatives, il n'admit pas cependant que l'esprit fût en communication directe avec les objets extérieurs. L'objet excitait certains mouvements dans les organes des sens, et à propos de ces mouvements, l'âme se formait des *idées* qui n'avaient aucune ressemblance avec les objets extérieurs. Comment pouvait-on s'assurer que ces idées correspondissent à quelque chose hors de nous? Dieu, disait Descartes, nous donne une inclination à croire qu'elles représentent des réalités extérieures. Mais nous avons les mêmes idées et la même inclination dans le rêve et dans l'état de veille : comment savons-nous que l'inclination nous trompe dans un état et non dans l'autre? C'est que les idées de l'état de veille sont plus durables et mieux liées entre elles que celles du songe [1]. Ce motif de distinction est celui que Platon, à bon droit, avait jugé insuffisant [2].

§ 5. Système de Malebranche.

Malebranche n'accepte pas la théorie de Descartes sur la

1. *Œuvres philosophiques*, édit. Ad. G., t. Ier, p. 177, 178.
2. Voy. plus haut, p. 80, 81.

connaissance des choses matérielles. « Rien ne prouve, dit-il, que notre *inclination* à croire à l'existence des objets extérieurs nous vienne de Dieu. Elle peut être, comme nos mauvaises inclinations, l'effet des imperfections de notre nature. » Malebranche était persuadé, comme les successeurs d'Aristote et comme tout le moyen âge, que l'esprit ne voit pas les objets corporels eux-mêmes, mais des images intermédiaires, et il en donnait pour preuves les prétendues différences qu'il signalait entre les objets et leurs apparences dans l'âme [1], objections que nous avons réfutées [2]. Ces apparences des objets dans l'âme, il les appela des *idées*. Les *idées*, dit-il, ont une existence très-réelle, puisqu'elles ont des propriétés différentes les unes des autres, comme, par exemple, l'idée d'un carré et l'idée de quelque nombre. L'âme n'a pas besoin d'*idées* pour apercevoir ses sensations, imaginations, pures intellections, parce qu'elles sont dans l'âme, ou plutôt parce qu'elles ne sont que l'âme même d'une telle ou telle façon; mais pour les choses qui sont hors de l'âme, nous ne pouvons les apercevoir que par le moyen des *idées*. Les choses spirituelles peuvent se découvrir à notre âme sans *idées* et par elles-mêmes... L'être sans restriction, l'être immense, l'être universel ne peut être aperçu par une *idée*, c'est-à-dire par un *être particulier* différent de l'être infini [3]. » Ces phrases fixent bien le sens du mot *idée* dans le langage de Malebranche. L'*idée*, suivant lui, n'est pas un acte de l'esprit humain, mais une *image* représentative des objets, ce que les scholastiques appelaient *species*, *espèces*. Ceci posé, il entreprend d'examiner quelle est l'origine de ces *espèces*, ou *idées-images*. Elles ne peuvent pas venir, dit-il, des objets, pour les raisons que nous lui avons empruntées [4]. L'âme n'a pas la puissance de produire elle-même les idées des objets matériels, puisqu'elle ne voit point ces objets. Ces idées ne sont pas créées avec nous, car nous ne les acqué-

1. *De la Recherche de la vérité*, liv. III, IIe part., chap. Ier, édit. 1678, p. 188.
2. Voy. plus haut, p. 21-33.
3. *De la Recherche de la vérité*, liv. III, IIe part., chap. Ier, même édit., p. 189, 205.
4. Voy. plus haut, p. 85.

rons que successivement; enfin, elles ne sont pas créées de Dieu à mesure que nous en avons besoin, car il n'est pas digne du Créateur de se mettre ainsi au service des créatures[1]. Cette raison est singulière de la part de Malebranche, qui explique les mouvements de notre corps par l'intervention spéciale de Dieu, et qui applique à l'être tout-puissant cet adage : *Semel jussit, semper paret*[2]. Nous verrons d'ailleurs que l'explication à laquelle Malebranche s'arrête sur l'origine des *espèces* ou *idées-images*, ne tire pas Dieu de la servitude. Les *idées-images*, poursuit-il, ne viennent pas des objets; elles ne sont pas créées par l'âme, ni créées de Dieu, soit au moment de notre naissance, soit au fur et à mesure de nos besoins : d'où viennent-elles donc enfin? L'esprit, en se considérant soi-même n'y peut découvrir l'*idée* ou l'*image* des objets extérieurs; mais Dieu qui a créé ces objets doit en avoir l'idée. Cette idée ne peut même être qu'en Dieu, car on a démontré l'impossibilité qu'elle soit autre part[3]. En conséquence, l'âme connaissant les objets extérieurs non par eux-mêmes, mais par des *idées*, les connaît par les idées qui sont en Dieu[4]. Tel est le système de la *vision en Dieu*.

Que l'on ne se récrie pas contre la bizarrerie de cette doctrine. Une fois qu'on admet que l'esprit ne perçoit pas les objets extérieurs eux-mêmes, et la scholastique était unanime dans cette opinion, il est difficile de rejeter les conséquences que Malebranche fait sortir de ce principe; elles y sont rattachées par une chaîne indissoluble, et l'on ne peut qu'admirer les efforts d'imagination et de raisonnement par lesquels ce philosophe, après avoir accepté l'hypothèse qui brise toute communication entre l'âme et les objets extérieurs, essaye de combler l'abîme qu'on a creusé.

Mais si l'âme est en communication avec les idées de Dieu, comment ne les voit-elle pas toutes à la fois? comment les aperçoit-elle successivement et dans l'ordre où nous arrivent

1. *De la Recherche de la vérité*, liv. III, IIe part., chap. III et IV.
2. Voy. plus haut, t. Ier, p. 81.
3. *De la Recherche de la vérité*, liv. III, IIe part., chap. V.
4. *Ibid.*, chap. VI.

en ce monde les idées des objets matériels. C'est ici que recommence l'esclavage dont Malebranche avait voulu délivrer le Créateur. Dieu prend le soin de nous découvrir en lui celle des *idées* dont nous avons besoin; c'est-à-dire qu'il nous laisse voir l'idée de tel objet précisément lorsque cet objet agit sur notre corps. L'objet n'est donc pas la cause directe de notre idée, il n'en est que la *cause occasionnelle*. Dieu est donc, à double titre, dans notre dépendance : premièrement, pour accomplir les mouvements de notre corps, ainsi que nous l'avons déjà dit[1]; secondement, pour nous fournir ou nous laisser voir en lui les *idées* qui nous sont nécessaires.

Mais si nous ne voyons pas les objets extérieurs, si nous percevons seulement les *idées* que Dieu possède de ces objets, il n'est pas nécessaire que Dieu ait en effet créé des objets conformes aux idées qu'il possède, et rien ne nous assure que ces objets existent. Cette difficulté fut soumise à Malebranche, et il y répondit dans les Éclaircissements qui accompagnèrent les éditions successives de son ouvrage *De la Recherche de la vérité*[2]; mais la solution qu'il donne est plus étonnante encore que tout le reste du système. « Rien ne nous prouverait, dit-il, qu'il existât des objets matériels, si Dieu n'avait pris soin de nous l'apprendre expressément lui-même : or, il a dicté à Moïse un livre où il est écrit : Dieu a créé le ciel et la terre en l'espace de six jours; et où Dieu nomme tous les objets de la création. » Malebranche ne veut pas qu'on lui objecte que nous ne voyons pas plus ce livre que tous les autres objets matériels; que nous en voyons seulement l'*idée* en Dieu; que cette *idée* pourrait être en Dieu sans qu'il eût fait le livre qui correspond à l'idée. Il prétend qu'on ne peut supposer en Dieu une idée fausse et mensongère, comme serait celle d'une création, qui ne répondrait pas à une création réelle. Mais premièrement, pour les fins que Dieu se propose à l'égard des hommes, l'idée de la création vaut la création elle-même.

1. Voy. plus haut, t. Ier, p. 81.
2. *Éclaircissements*, édit. 1678, p. 500.

Dieu en créant les objets matériels veut en faire pour nous une occasion d'épreuve et de mérite. L'*idée* des objets matériels, telle que l'entend Malebranche, suffirait à ce but; Dieu ne nous tromperait donc pas en nous laissant voir en lui une idée de création qui ne répondît à aucune création. Secondement, on peut s'étonner que Malebranche ne trouve pas à une difficulté philosophique d'autre solution que la révélation elle-même; de sorte que qui n'aurait pas lu le livre de Moïse ou ne le regarderait pas comme *révélé*, ne saurait s'assurer de l'existence des choses matérielles, et que Dieu, qui pouvait nous donner les moyens de connaître directement les corps, aurait voulu que nous prissions un si long chemin pour acquérir cette connaissance. Troisièmement enfin, laissant de côté toutes les autres difficultés, nous dirons que l'hypothèse de Malebranche ne nous donne pas un moyen de distinguer nos perceptions d'avec nos pures conceptions, que dans ce système les idées du rêve et de la folie sont aussi bien des idées en Dieu que les idées de l'état de veille, et que nous ne pouvons savoir dans quel cas nos idées répondent à des réalités extérieures et dans quel cas elles n'y répondent point. Lorsqu'au lieu de constater le fait de la perception extérieure, on en fait un problème, il faudrait au moins le résoudre, et ici le problème n'est pas résolu.

§ 6. Doctrine d'Arnault.

Arnauld se chargea de réfuter directement la théorie fantastique de Malebranche sur la connaissance des choses extérieures. Il dit que Malebranche partait d'un faux principe, savoir : que l'esprit ne perçoit pas les objets eux-mêmes, mais un certain *être représentatif* des objets; qu'il ajoutait à cette faute celle d'appeler cet être représentatif une *idée*, mot par lequel tout le monde entendait la perception des objets, c'est-à-dire un attribut ou une modification de notre âme, et il fit voir que Malebranche avait d'abord employé lui-même ce mot dans l'acception commune [1]. Sur le fond du système, il objecta

1. *Des vraies et des fausses idées*, Paris, 1683, chap. III et V.

que si nous voyons chaque chose dans l'idée particulière que Dieu en possède, cela n'explique pas comment le soleil, par exemple, étant toujours de même grandeur, selon cette idée particulière de Dieu, nous le voyons plus grand, lorsqu'il est à l'horizon que lorsqu'il est au sommet de sa course [1]. Quant à la manière dont Malebranche démontre l'existence des corps par la révélation faite à Moïse, on est assuré, poursuit Arnauld, qu'il y a des corps avant d'avoir la foi, puisque la foi suppose des corps, des prophètes, des apôtres, une Écriture sainte, des miracles. Malebranche dit que dans l'apparence de l'Écriture sainte nous apprenons que Dieu a créé un ciel et une terre, que le Verbe s'est fait chair et autres semblables vérités qui supposent l'existence d'un monde créé; qu'il est certain par la foi qu'il y a des corps, et que toutes ces apparences deviennent par elle des réalités. Mais ce raisonnement prouve aussi bien pour l'Alcoran que pour la Bible; car, si la Bible, que je crois voir, n'est qu'une idée en Dieu, l'Alcoran est aussi une idée en Dieu; et si, l'assertion de la Bible, qu'il y a un ciel et une terre et un Dieu fait chair, est la seule voie que j'aie de connaître tout cela, comment les assertions de l'Alcoran sur les miracles qu'il renferme et sur le prophète qu'il annonce, ne me feraient-elles pas croire à ces miracles et à ce prophète [2]?

Dieu, dit encore Arnauld, n'a pas voulu créer notre âme et la mettre dans un corps qui devait être environné d'une infinité d'autres corps, sans vouloir aussi qu'elle fût capable de les connaître. Dieu ne fait point par des voies composées ce qui se peut faire par des voies plus simples. Suivant Malebranche le *corps matériel* que nous animons n'est pas le *corps intelligible* que nous voyons; mais Dieu en créant mon âme et en la mettant dans un corps, a voulu qu'elle veillât à la conservation de ce corps. Or il était nécessaire pour cela que je connusse le corps que j'anime et non un corps intelligible. Et de même lorsque je sens un grand froid, si j'ai besoin de m'approcher

1. *Des vraies et des fausses idées*, Paris, 1683, chap. XVIII.
2. *Ibid.*, chap. XXVIII.

du feu, c'est du feu matériel et non point d'un feu intelligible. Nous ne ferons donc que nous embarrasser et nous éblouir, si nous voulons chercher comment la perception d'un objet peut être en nous; parce que nous trouverons, si nous voulons y prendre garde, que c'est la même chose que de demander comment la matière peut être divisible ou figurée, car, puisque la nature de l'esprit est d'apercevoir les objets, il est ridicule de demander d'où vient que notre esprit les aperçoit, et ceux qui ne veulent pas comprendre ce que c'est qu'apercevoir les objets en se consultant eux-mêmes, on ne sait comment le leur faire mieux connaître [1].

En effet, la perception, comme nous l'avons dit souvent, est un fait simple qui se constate et ne se prouve pas. Mais Arnauld satisfait d'avoir détruit l'hypothèse des *idées-images*, ou, comme il le disait, de cet *être représentatif* qu'on interposait entre l'âme et les objets, ne s'est pas attaché à distinguer les différentes espèces de nos idées, et il a donné le nom de perceptions à des conceptions pures qui n'impliquent pas l'existence des objets qu'elles représentent. « L'absence locale, dit-il, n'empêche pas que l'objet ne puisse être vu de l'âme, comme quand la mère du jeune Tobie pleurait sur son absence... Il est certain aussi que la *perception* de plusieurs choses est actuellement dans notre esprit quoique ces choses ne soient pas actuellement hors de nous [2]. » Il ne fait aucune différence entre la perception d'un corps, de la lumière du soleil, par exemple, et la conception d'une personne absente, ou celle du cube ou du carré parfait, qui n'existe que dans l'esprit et que nous ne pouvons même réaliser hors de nous [3].

Arnauld a sans doute rendu un grand service à la philosophie en renversant l'hypothèse de ces *êtres représentatifs* qui entouraient l'esprit de fantômes et l'empêchaient de s'avancer jusqu'aux réalités; mais il est à regretter qu'en confondant sous le nom de perception des phénomènes très-divers, il n'ait

1. *Des vraies et des fausses idées*, Paris, 1683, chap. II, X et XI.
2. *Ibid.*, chap. VIII et IX.
3. *Ibid.*, chap. V et VII.

pas assez mis en lumière cette vérité importante que l'esprit distingue spontanément entre ses perceptions et ses conceptions.

§ 7. Doctrine de Leibniz.

Aussi, la réforme d'Arnauld ne porta-t-elle pas tous les fruits qu'on en devait attendre, et Leibniz écrivait-il encore après lui : « Il semble que les sens ne sauraient nous convaincre de l'existence des choses sensibles, sans le secours de la raison[1].» Pour distinguer le songe d'avec l'état de veille, Leibniz reproduit timidement, il est vrai, les motifs de Descartes, condamnés, comme nous l'avons dit, par Platon. « Le vrai criterium en matière des objets des sens, dit-il, est la liaison des phénomènes... Cependant, il faut avouer que toute cette certitude n'est pas du suprême degré, comme Locke l'a bien reconnu ; car il n'est point impossible, métaphysiquement parlant, qu'il y ait un songe suivi et durable comme la vie d'un homme ; mais c'est une chose aussi contraire à la raison que pourrait être la fiction d'un livre qui se formerait par le hasard en jetant pêle-mêle les caractères d'imprimerie. Au reste, il est vrai aussi que, pourvu que les phénomènes soient liés, il n'importe qu'on les appelle songes ou non, puisque l'expérience montre qu'on ne se trompe point dans les mesures qu'on prend sur ces phénomènes[2]. » Ainsi, Leibniz se contente de dire qu'en raisonnant sur ces phénomènes liés et constants que nous appelons l'état de veille, la plupart du temps, nos conjectures se trouvent justes ; du reste, il n'ose pas nous assurer que la vie ne soit pas un songe.

Nous avons fait connaître le système de Leibniz sur l'harmonie préétablie : les substances se développent symétriquement, mais sans action réciproque[3]. Elles sont si bien en harmonie les unes avec les autres, que telle substance, prise à

1. *Nouveaux essais*, liv. II, chap. VII.
2. *Ibid.*, liv. IV, chap. II, § 14.
3. Voy. plus haut, t. Ier, p. 83.

un instant donné, représente ou *exprime*, c'est le mot de Leibniz, l'état de toutes les autres substances ; et cette *expression* de l'état de toutes les substances par l'état d'une seule, est ce qu'il appelle la *perception*. Nous ne voudrions pas affirmer que Leibniz n'ait pas entendu quelquefois par *perception* une impression que reçoit une substance par suite de l'action des autres, comme lorsqu'il dit que notre corps est toujours frappé par les autres qui l'environnent[1]; et lorsqu'il parle des *impressions* qu'on reçoit dans l'état de léthargie[2]; mais ce sont là des aveux ou au moins des mots qui lui échappent ; la doctrine à laquelle il attache le plus d'importance est celle de l'incapacité où sont les substances d'agir les unes sur les autres. D'après cette doctrine, « nos *perceptions* confuses, qui tiennent même de l'infini, ne sont que des expressions du détail de ce qui arrive dans les corps... L'âme n'est jamais privée du secours de la sensation, parce que la sensation exprime toujours son corps[3]. » Ainsi, la *perception* est une simple représentation de l'état des autres substances ; elle ne saisit pas, elle ne connaît pas les autres existences, elle les peint. Il n'est plus possible de distinguer ici entre la perception véritable et le simple souvenir, entre le rêve et l'état de veille, l'état de raison et la folie ; ce sont autant de *perceptions*, suivant le langage de Leibniz, qui doivent exprimer aussi bien les unes que les autres l'état correspondant de toutes les substances de l'univers. Mais, comme nous l'avons déjà dit, cette théorie conduit à l'anéantissement du monde extérieur. Leibniz se défie de ses sens, et il ne veut pas admettre l'existence du monde matériel sur leur seul témoignage ; il pense que ce monde n'agit pas sur l'âme, et qu'elle accomplit tous les actes que nous montre la conscience, sans aucune action du monde des corps : à quoi sert donc ce monde ? Pourquoi en supposer l'existence, puisque les sens ne l'attestent pas, et qu'il n'est d'aucune utilité pour l'esprit[4]?

1. *Nouveaux essais*, liv. II, chap. Ier, § 17.
2. *Ibid.*, liv. II, chap. IX, § 1.
3. *Ibid.*, liv. II, chap. I, § 17 ; liv. IV, chap. III, § 1.
4. Voy. plus haut, t. Ier, p. 83-84.

§ 8. Conclusions de Berkeley.

Le philosophe moderne qui paraîtrait au premier coup d'œil porter le plus de faveur au témoignage des sens extérieurs, Locke, qui renferme toutes les connaissances dans la sensation et la réflexion, a tenu cependant, au sujet des sens, un langage souvent équivoque. Il affirme, par exemple, que l'âme n'est en communication qu'avec ses sensations ou ses idées et point avec les objets ; que les sensations ne ressemblent pas aux qualités secondes des corps[1], et, comme ce sont les qualités secondes qui nous révèlent les premières, si nous n'avons pas un moyen certain de connaître les secondes, la connaissance des corps nous échappe tout entière[2]. Il n'a donc pas mieux établi que Protagoras, l'existence des objets extérieurs[3]. Il n'est pas jusqu'à Condillac, qu'on regarde comme le père du matérialisme en France, qui n'ait considéré la sensation comme un phénomène dont le côté interne ou spirituel était beaucoup plus clair que le côté externe ou matériel, et qui n'ait écrit que nous étions plus assurés de l'existence de notre âme que de celle des corps[4].

Si vous vous défiez des sens extérieurs, si vous n'avez pour en prouver l'existence que la durée comparée du rêve et de l'état de veille, comme Descartes, que la révélation, comme Malebranche, que l'harmonie préétablie, comme Leibniz, il vaut mieux nier l'existence d'un monde qui ne repose que sur des hypothèses. Nous sommes ainsi conduits à parler de cette seconde classe de philosophes qui ont rejeté l'existence du monde externe. Ceux-ci sont plus conséquents que les premiers. Ils n'essayent pas de donner la preuve de ce qui ne peut pas être prouvé : ils n'aperçoivent pas un fait qui est évident de lui-même, c'est-à-dire la perception des choses matérielles,

1. Voy. *Essai sur l'entendement humain*, liv. II, chap. VIII, § 11-15, et Dugald Stewart, *Essais philosophiques*, trad. par Ch. Huret, 1er *Essai*, chap. II.
2. Voy. plus loin, même chapitre, § 9 et 13.
3. Voy. même chapitre, § 2.
4. *Traité des sensations*, 1re édit., t. II, p. 202.

ils le suppriment et ne s'efforcent pas de le remplacer par des suppositions plus ou moins hardies, mais qui ne peuvent être plus évidentes que l'évidence qu'on a méconnue.

Dans l'antiquité grecque, une partie de l'école d'Élée était arrivée à nier tout à fait l'existence des corps. Elle y avait été conduite par les prétendues erreurs des sens, et par des raisons plus profondes sur lesquelles nous reviendrons en traitant de la notion de l'espace[1]. Dans les temps modernes, le premier qui proclama hardiment les conséquences des principes généralement admis sur les sens extérieurs, ce fut Berkeley, évêque de Cloyne, en Irlande. La philosophie la plus répandue admettait que l'esprit ne percevait pas les objets eux-mêmes, mais des *êtres représentatifs*, selon l'expression d'Arnauld. La critique de ce dernier philosophe n'avait pas été assez remarquée, et n'avait d'ailleurs pas détruit les objections sur les erreurs des sens, sur la prétendue impossibilité de distinguer l'état de veille et de raison d'avec le rêve et la folie. Locke affirmait que l'âme ne communique pas avec les objets eux-mêmes. Malebranche et Leibniz expliquaient les phénomènes de la perception, l'un par des idées en Dieu, l'autre par des idées dans l'âme ; il était clair qu'on ne pouvait admettre plus longtemps l'existence d'un monde matériel que personne n'avait vu, qu'on ne pouvait même pas voir, qui, s'il eût existé, n'aurait servi à rien. Berkeley déclara donc que le monde matériel n'existait pas, qu'il n'y avait de réel que l'âme de l'homme et Dieu qui était la cause de nos idées. Les idées sont plus ou moins vives : celles qui ont beaucoup de vivacité sont appelées l'état de veille ; celles qui en ont moins, le souvenir ; moins encore, la conjecture, l'opinion, la rêverie, le rêve. Berkeley fut tellement persuadé de cette opinion qu'il la regarda comme universelle et populaire. Personne, suivant lui, ne croyait plus à l'existence des corps ; quand nous en parlons, nous ne sommes pas plus dupes de notre langage, que de ces phrases où nous parlons encore du lever et du coucher du soleil, quoique nous sachions bien que le soleil est im-

1. Voy. plus loin, même section, chap. v.

mobile. Ainsi, l'âme, les idées, qui sont des modifications de cette âme, et Dieu, qui est la cause de ces modifications, voilà l'univers[1].

§ 9. Conclusions de David Hume.

Sommes-nous au moins assurés de cette nouvelle condition que vient de nous faire l'évêque de Cloyne? Pas plus que de celle où nous mettait la *vision en Dieu* ou *l'harmonie préétablie*. En effet, si l'âme a des perceptions et des sentiments sans les corps, si elle croit mouvoir un corps, quoiqu'elle ne le meuve pas, si toutes ses idées ressemblent à celles du rêve, qui ne correspondent à aucune réalité extérieure, si l'idée des corps ne prouve pas l'existence des corps, comment l'idée de Dieu prouverait-elle l'existence de Dieu? — Mais, dites-vous, j'existe et je ne me suis pas donné l'être, il faut donc que je l'aie reçu d'autrui. — Ce raisonnement est une idée : cette idée n'est pas plus évidente que celle de la lumière et des corps. Vous rejetez l'existence des corps et de la lumière, attendez-vous à ce que d'autres rejettent l'existence de Dieu. Et vous ne serez pas encore au bout de toutes ces nouveautés. Vous existez, dites-vous ? Comment le savez-vous? Par une idée? Mais une idée, selon vous, ne prouve pas l'existence de l'objet auquel elle s'applique. Vous ne pouvez donc même pas affirmer votre propre existence, mais seulement l'idée de votre existence. Voilà donc où vous vous êtes réduits : vous avez creusé un abîme dans lequel se sont ensevelies toutes les existences, les corps, Dieu, votre âme elle-même, et sur ce néant il ne surnage que *l'idée*, être incompréhensible, sans objet auquel il s'applique, sans sujet dans lequel il réside, image qui ne représente aucune chose, fantôme qui n'apparaît à personne, être et néant, tout et rien, folie et contradiction. Cette dernière et terrible conséquence de la théorie commune sur les sens extérieurs a été développée par David Hume, l'un des plus habiles logiciens des temps modernes. Il l'a élevée au

1. Voy. *Principes des connaissances humaines*, 1710.

rang d'un système sceptique du haut duquel il rait avec raison de la témérité des philosophes[1].

Voici comment il développe sa théorie, en ce qui touche la question particulière de la connaissance par les sens extérieurs : « C'est par les différents degrés de vivacité que je distingue toutes les perceptions en deux classes. J'appelle *idées* ou *pensées* les perceptions les moins vives, et *impressions* toutes les perceptions qui ont un certain degré de force, comme sont celles de la vue, de l'ouïe, du toucher, et j'y joins aussi l'amour, la haine, le désir et la volition... Un instinct naturel *semble* porter les hommes à *croire* leurs sens, indépendamment de la raison et même avant l'usage de la raison. Nous *supposons* un univers extérieur indépendant de nos perceptions. Les animaux font la même *supposition*. Cependant la philosophie nous enseigne que ce qui est présent à l'âme, ce n'est pas l'objet lui-même, mais sa représentation, son image. A mesure que nous nous éloignons d'un objet, nous le voyons diminuer de grandeur, et cependant l'objet réel ne souffre aucun changement : ce qui se présentait à notre esprit n'était donc qu'une image. Le raisonnement nous force d'abandonner ou de contredire les premiers instincts de la nature. Comment prouvera-t-on jamais que les *représentations* soient produites par des objets extérieurs qui diffèrent essentiellement de ces *représentations?* Celles-ci ne pourraient-elles pas résulter d'une force propre à l'âme ou de l'action de quelque esprit invisible ou inconnu?... On accorde déjà qu'un grand nombre de ces représentations ne viennent pas du dehors, comme dans les songes, la folie, etc... Comment d'ailleurs les corps pourraient-ils envoyer ces représentations? Nous ne pouvons savoir si ces représentations sont produites par les objets extérieurs, car nous ne voyons que ces représentations et point les objets eux-mêmes. On a recours à la véracité de Dieu pour prouver la véracité de nos sens ; mais si nous doutons du monde externe, où trouverons-nous des arguments pour prouver l'existence de Dieu?... On reconnaît généralement aujourd'hui que

1. Voy. le *Traité de la nature humaine*, t. II, p. 416 et suiv.

ce qu'on appelle les qualité secondes : la couleur, la résistance, le son, l'odeur et la saveur n'existent pas dans la matière et ne sont que des impressions de l'âme, sans modèle extérieur ; mais comme nous ne connaissons les qualités premières, l'étendue, la forme, la solidité, que par les secondes, qui peut nous assurer de l'existence des qualités premières[1]? »

David Hume, comme on le voit, n'a fait que tirer les conséquences des principes posés par ses prédécesseurs. Les philosophes nous enseignent que ce qui est présent à l'âme, ce n'est pas l'objet lui-même, mais sa représentation. Nous ne pouvons savoir si ces représentations sont produites par les objets extérieurs, puisque nous ne voyons pas ces objets; les perceptions des sens ne sont donc que des affections ou des modifications de l'âme, qui sont semblables à l'amour, à la haine, au désir, et qui ne diffèrent entre elles que par le degré de vivacité; et si un instinct naturel *semble* nous porter à *croire* nos sens, nous n'avons à ce sujet qu'une croyance, une supposition qui n'implique en rien l'existence réelle d'objets extérieurs.

David Hume parvenait à ces conclusions en partant des théories spéculatives généralement admises de son temps. Mais, comme il arrive à tous les sceptiques, c'est-à-dire à tous ceux qui veulent nier des principes évidents d'eux-mêmes, il se frappait bientôt de contradiction, et dans l'*Essai* même, où il réduisait les perceptions à des affections purement internes, il se servait du mot d'*impressions*, qui implique une cause extérieure de l'impression ; il distinguait entre les sens, les organes des sens et les objets externes[2], et enfin, dans son *Essai sur la philosophie sceptique*, il laissait échapper ces mots : « Le grand destructeur du pyrrhonisme, c'est l'action, c'est la vie commune. La réponse la plus forte aux objections du scepticisme, c'est de demander au sceptique dans quelle vue il les propose : il sera arrêté tout court, car il ne peut espérer de les faire adopter, et s'il y réussissait, quel bien en résulterait-il

1. *Œuvres philosophiques*, traduct. franç., t. II, p. 73, 101-108.
2. *Ibid.*, t. Ier, p. 78 et 79.

pour l'humanité? La fin du monde. *La nature prévaudra toujours contre les objections des sceptiques* [1]. »

Le devoir du philosophe est d'écouter cette voix de la nature, d'en recueillir avec soin et avec respect tous les accents. Il ne doit pas en supposer de mensongers, mais il ne doit pas non plus en oublier ou en méconnaître un seul qui soit véritable. Peindre son modèle trait pour trait sans y rien changer, c'est là sa tâche, et elle est assez difficile pour n'avoir pas encore été remplie et pour suffire à la gloire de celui qui saura l'achever.

Comment arrive-t-on à refuser aux sens la confiance qu'ils méritent? D'abord on confond les objets des sens différents, et l'on demande à la vue, par exemple, ce que le toucher seul peut donner. Ensuite on oublie la spontanéité avec laquelle le sens juge de la réalité des objets; on oublie que l'attention fait évanouir le songe et même la folie, tandis qu'elle confirme de plus en plus la perception, et enfin que le songe et la folie puisent leurs matériaux dans un état qui les a précédés et qui est justement l'état de perception.

Que résulte-t-il de ce dédain pour les sens extérieurs? On enlève la base de toutes les connaissances; les sciences physiques sont méprisées; on choque le bon sens public et l'on fait du genre humain l'ennemi de la philosophie. Bien plus, on sape le fondement des sciences morales elles-mêmes. Vous exhortez les hommes, ô Platon! à contempler les *idées* éternelles, les modèles divins de la vérité et de la vertu; mais ces hommes que sont-ils? Vous ne percevez que des étendues et des formes; si ces étendues et ces formes ne sont que des rêves ou des visions, que deviennent les hommes et les âmes qui les animent? des songes et des visions comme tout le reste. Pourquoi tourner sa pensée vers les types immuables de la tempérance et de la justice? La tempérance, c'est la lutte contre les passions du corps; mais le corps n'existe pas. La justice c'est le respect de nos semblables; mais ces semblables existent-ils? La réalité, dites-vous, n'est que dans les choses intelligibles,

1. *Œuvres philosophiques*, traduct. franç., t. II, p. 116.

dans le nombre pur, dans la beauté et la bonté absolues, dans l'être immuable. Mais quel fruit recueillerons-nous de cette théorie pour les sciences et les beaux-arts ; où sont les mathématiciens, les architectes, les peintres et les sculpteurs ; où est le marbre, où sont les couleurs? Vous êtes seul, ô Platon, à contempler les *essences !* Seul, face à face avec votre Dieu, et encore ne pourrez-vous le conserver longtemps. Il faut qu'il vous absorbe ou que vous l'absorbiez. Si vous n'apercevez pas les fatales conséquences de cette doctrine, la postérité les apercevra. Descartes rejettera aussi le témoignage naturel des sens, et quelques disciples de Descartes proclameront que chacun ne peut affirmer que sa propre existence, que le *moi* est seul au monde et qu'il n'y a ni humanité ni Dieu.

Si, au contraire, nous ne méconnaissons pas le témoignage de nos sens, nous nous mettons d'accord avec tout le monde, nous rendons aux sciences physiques leur importance, nous rétablissons l'harmonie dans l'encyclopédie des connaissances humaines ; nous avons des semblables, des devoirs sociaux à observer, du mérite à obtenir ; le monde physique et le monde moral nous servent de degrés pour nous élever jusqu'à Dieu, qui redevient un créateur, un maître, un père. Si vous doutez des corps, comment saisirez-vous les âmes? Si vous doutez des âmes, comment vous assurerez-vous de Dieu? Au contraire, s'il y a des corps, il y a des âmes, s'il y a des âmes, il y a un Dieu.

§ 10. Doctrine de Thomas Reid.

Après que David Hume, en s'appuyant sur les faux principes admis par presque tous les philosophes de son temps, eut fait évanouir non-seulement le monde matériel, mais Dieu et l'âme elle-même, Thomas Reid, le plus illustre des maîtres de l'école écossaise, porta son examen sur la perception des sens. On raconte qu'admettant d'abord, avec les philosophes contemporains, que l'esprit ne perçoit pas les objets eux-mêmes, il avait été conduit, par les raisonnements de Berkeley et de Hume, à rejeter l'existence du monde matériel. Il en avait pris courageusement son parti, quoiqu'il lui en coûtât

beaucoup de regarder comme de pures idées le soleil, les étoiles, les montagnes, les fleuves et les campagnes fertiles, et tout ce bel ordre de l'univers où se lit en caractères si visibles la souveraine intelligence. Mais quand il vint à réfléchir que les objets mêmes de sa tendresse, que son père, que sa femme, que ses enfants n'étaient aussi que des idées, son courage l'abandonna; il pensa qu'un principe qui conduisait à une si absurde conséquence devait être lui-même absurde. Pour admettre l'existence du monde matériel, disait-il, j'ai le cri de ma nature et l'accord du genre humain; pour accepter ces idées-images qui me cachent le monde physique, je n'ai que l'autorité des philosophes : je ne dois pas hésiter. Et il donna le premier l'exemple de retourner la conséquence contre le principe [1]. Il s'appliqua d'abord à détruire toutes les préventions contre les sens, et démontra qu'ils ne peuvent pas nous tromper. Il en donna cet exemple remarquable : « L'homme qui a été abusé par une pièce de fausse monnaie ne manque pas de dire que ses sens l'ont trompé : mais son accusation ne tombe pas sur le vrai coupable, car demandez-lui si ses sens l'ont trompé sur la couleur, la figure ou l'empreinte? Non; c'est cependant à quoi se réduit le témoignage irrécusable de ses sens... Non-seulement ses sens sont innocents de l'erreur de son jugement [2], mais c'est par eux seulement qu'il parvient à la découvrir : qu'il sache les interroger, et ils lui apprendront que le métal qu'il a jugé pur ne l'est pas, ou que la pièce n'en contient pas le poids nécessaire [3]. » Reid s'attacha ensuite à décrire le phénomène de la perception et à faire voir qu'il se distingue naturellement de la conception. « Le mot *percevoir,* dit-il, ne s'applique jamais aux choses de l'existence desquelles nous n'avons pas la pleine conviction; je puis concevoir ou imaginer une montagne d'or, un cheval ailé, mais personne ne dit qu'il perçoit ces êtres imaginaires; la percep-

1. *Vie de Reid,* par Dugald Stewart, dans la traduction française des œuvres de Reid, t. Ier, p. 14-15.

2. Ce jugement est dû à l'induction, voy. plus haut, même volume, p. 21 et suiv. et plus loin, même livre, sect. III, chap. Ier.

3. *Œuvres complètes*, trad. franç., t. IV, p. 38.

tion se distingue par là de la conception ou de l'imagination... La conception et la perception d'un arbre ne diffèrent pas seulement en degré... Dans cette phrase : Je sens une douleur, la distinction entre l'acte de l'âme et l'objet de l'acte n'est pas réelle, comme dans cette autre : Je vois un arbre[1].» Reid oppose aussi la perception à la conscience et même à la mémoire[2]. L'usage de notre langue permet de dire que l'âme se perçoit elle-même, dans son existence présente et dans son existence passée; nous n'avons donc pas suivi Reid dans cette dernière opposition. Pour nous, la conscience et la mémoire que nous distinguons de la réminiscence[3] sont des genres de perceptions. Mais nous n'avons qu'à applaudir aux expressions par lesquelles Thomas Reid constate la distinction naturelle que tout homme établit spontanément entre la perception, la conception et l'émotion agréable ou désagréable. Il est vrai que Reid, comme nous allons le voir, ne s'est pas toujours fermement maintenu dans les termes de cette distinction; mais il en avait dit assez pour mettre la philosophie sur la bonne voie et empêcher que désormais on ne retombât dans les hypothèses mensongères et dangereuses des philosophes qui l'avaient précédé.

§ 11. La perception n'est pas une conception accompagnée de croyance.

Quelques variations de Reid sur la nature de la perception ont égaré après lui beaucoup d'esprits d'ailleurs excellents. Dans les citations que nous venons de faire, la perception et la conception s'opposent l'une à l'autre, et elles diffèrent de nature; mais Reid, en d'autres parties de ses ouvrages, a écrit des phrases telles que celles-ci : « La *perception* d'un objet renferme deux éléments : la *conception* de sa figure et la *croyance* à son existence présente... Il y a dans la perception trois choses : 1° quel-

1. Voy. *Critique de la philosophie de Th. Reid*, par Adolphe Garnier, p. 14 et suivantes.
2. *Ibid.*
3. Voy. plus haut, p. 3, et plus loin même sect., chap. IV.

que conception ou notion de l'objet perçu; 2° une conviction irrésistible et une croyance ferme de son existence actuelle; 3° cette conviction et cette croyance sont immédiates et non l'effet du raisonnement... Nous acquérons par nos *sens* la *conception* des objets extérieurs accompagnée de la croyance qu'ils existent, et c'est ce que nous appelons *percevoir*... Il est peu d'opérations de l'esprit dont nous ne trouvions que la croyance forme un élément... La joie, la tristesse, la crainte impliquent la *croyance* d'un bien ou d'un mal *présent* ou *futur* [1]. »

D'après ces citations nouvelles, la perception ne s'oppose plus à la conception et à la croyance; la perception contient elle-même la conception et la croyance; en d'autres termes, l'alliance de la conception et de la croyance forme la perception. Mais Reid cite lui-même l'exemple de la joie et de la tristesse qui impliquent la croyance d'un bien ou d'un mal présent ou futur, et dans ce cas il n'y a pas perception. Je conçois une blessure; je crois que je vais être blessé, ce n'est pas là la perception de la blessure. L'enfant aperçoit le reflet de la lune dans l'eau, il croit qu'un corps solide existe sous cette lumière, et il demande qu'on le lui donne, mais il ne le *perçoit* pas. La *perception* n'est donc pas la *conception* d'un objet accompagné de la *croyance* à la présence actuelle de cet objet.

On a cependant répété sur l'autorité de Thomas Reid, que la perception n'est qu'une conception accompagnée de la croyance à l'existence de son objet. Nous avons montré que ces deux éléments peuvent exister sans constituer la perception véritable. Ils existent dans ce qu'on appelle à tort les erreurs des sens, et on accorde qu'il n'y a pas là de véritable perception. Cette doctrine confond donc de nouveau les limites si difficiles à garder de la perception et de la conception, et même de la connaissance et de la croyance. Mais, objectera-t-on, ne pourrait-on pas dire que parmi les pensées ou conceptions de notre esprit, il en est qui ne sont pas ac-

1. *Critique de la philosophie de Th. Reid*, par Adolphe Garnier, pag. 15 et 24.

compagnées de la croyance à l'existence extérieure de leur objet, et d'autres qui en sont accompagnées, et que ce sont celles-là qu'on appelle des perceptions? Nous répondons : 1° Que si par croyance on entend une conjecture parcille à celle qui trompe l'enfant dans l'exemple que nous avons cité, cette croyance ne constitue pas la perception; 2° que si par croyance on entend une connaissance certaine de la présence actuelle de l'objet, un acte qui saisit l'être, cette croyance est la perception elle-même; mais on a tort de l'appeler une croyance, car elle est plus qu'une croyance [1]. De même, il ne faut pas dire que la perception accompagne la conception. Là où nous percevons, nous n'avons pas besoin de concevoir. Nous concevons quand nous ne percevons pas; je conçois la figure d'un ami absent; mais quand je la perçois, il est inexact de dire que je la conçois en même temps. La conception exclut la perception et la perception exclut la conception. Ne doublez pas ce qui est simple, et ne parlez plus de conception à propos de la perception.

Ainsi il ne faut pas dire qu'il y ait en nous une faculté de penser qui nous fournit des idées ou conceptions vides de réalité extérieure, et qu'il se joint à cette faculté une croyance qui anime, en quelque sorte, les objets de certaines de nos pensées et leur donne l'existence. Car, 1° on ne voit pas pourquoi cette croyance se joindrait à quelques-unes de nos conceptions et point aux autres; 2° si les premières ont des marques particulières, qu'on les cherche, et l'on verra peut-être que ces marques sont justement ce que nous appelons la perception; 3° cette croyance est équivoque; elle ne distingue la perception ni d'avec le rêve et la folie, ni même d'avec ces conjectures qu'on appelle improprement les erreurs des sens; 4° si cette croyance est une certitude et l'acte de saisir l'être, elle est la perception elle-même, mais alors il ne faut pas dire qu'elle se joigne à la conception, car, dès qu'on perçoit l'être, on n'a pas besoin de l'imaginer ou de s'en souvenir.

1. Voy. plus haut, p. 2, et plus loin, même livre, sect. III.

§ 12. La perception ne s'appuie pas sur le principe de causalité.

Nous devons faire connaître une autre doctrine qui s'est aussi répandue de nos jours. On a enseigné que la sensation est une pure modification de l'âme; qu'elle ne nous donnerait par elle-même aucune idée d'une existence extérieure; mais que l'esprit ainsi modifié, sachant qu'il n'a pas causé cette modification, en place la cause hors de lui et trouve ainsi l'existence du monde extérieur.

Cette opinion est sujette à plusieurs reproches. Premièrement, la sensation, à prendre le mot comme on l'emploie généralement et non dans le sens restreint que nous lui avons assigné plus haut [1], comprend la perception et l'affection agréable ou désagréable. Celle-ci est, en effet, un phénomène purement *intérieur*. La peine et le plaisir ne sont nulle part hors de l'âme; la peine, c'est l'âme souffrante; le plaisir, c'est l'âme agréablement affectée; il n'y a rien hors de l'âme qu'on puisse appeler plaisir ou peine. Mais la perception ou la connaissance de l'étendue, de la forme, etc., contient deux éléments, dont l'un est *intérieur*, c'est la connaissance, et l'autre *extérieur*, c'est l'étendue, la forme, etc. L'âme identifie avec elle la jouissance, la souffrance et la connaissance; elle dit *je* jouis, *je* souffre, *je* connais; mais elle ne peut identifier avec elle la forme et l'étendue. La sensation n'est donc pas une pure modification de l'âme.

Secondement, si la sensation était une pure modification de l'âme, si l'âme pouvait identifier avec elle la forme et l'étendue comme une pure idée, comme l'idée d'un rêve, par exemple, l'âme ne connaîtrait qu'elle-même, elle n'aurait l'idée de rien d'extérieur. — Mais elle saurait, direz-vous, qu'elle ne s'est pas donné telle ou telle modification. — Elle n'en pourrait conclure que cette modification lui vient du dehors ou d'un autre être qu'elle-même, puisqu'elle n'en connaîtrait pas d'autre. Elle supposerait sans doute qu'elle se serait donné

1. Voy. même volume, p. 61.

cette modification à son insu. Ainsi la notion que tout effet doit avoir une cause, ou ce qu'on appelle en philosophie le *principe de causalité*, ne peut faire qu'un être, qui se sait seul au monde, en imagine un autre que lui, mais seulement qu'il accuse sa conscience de le tromper, et nous verrons que la conscience ne nous atteste pas toutes nos actions [1]. Lorsque je me connais et que je connais mes semblables et Dieu, ce que je ne fais pas moi-même, je puis l'imputer à Dieu ou à mes semblables; mais si je ne connais que moi au monde, le principe de causalité ne s'appliquera jamais qu'à moi : il est incapable de me fournir l'idée d'une autre existence.

Troisièmement, cette doctrine ne nous donnerait pas le moyen de distinguer entre nos perceptions et nos conceptions. L'idée de l'étendue serait, dit-on, une modification de mon âme, dont je chercherais la cause hors de moi; mais je ne suis pas plus la cause de l'idée de l'étendue, quand elle me vient à l'état de conception ou de souvenir involontaire que quand elle me vient à l'état de perception. Quelquefois un souvenir me poursuit quoi que je fasse; je devrais donc, d'après la théorie, croire présent l'objet de ce souvenir, puisque ce n'est pas moi qui me donne ce souvenir, et que le principe de causalité me force, dit-on, à placer hors de moi la cause des modifications que je ne me suis pas données moi-même.

On a dit encore que la distinction entre nos perceptions et nos conceptions vient de ce que nous pouvons changer l'ordre des secondes et non l'ordre des premières. Lorsque vous vous représentez un arbre, dit-on, vous pouvez, si vous le voulez, mettre les racines en haut et les branches en bas; mais, quand vous le percevez, vous êtes obligé de voir chaque chose à sa place. Cette liberté qui vous manque vous avertit qu'il y a là quelque chose hors de vous qui vous domine. Nous répondrons qu'il y a certains courants de nos pensées qui nous entraînent, dont nous ne pouvons changer l'ordre, et que nous ne les prenons cependant pas pour des objets de perception. Essayez de lire de mémoire, à rebours de l'ordre ordinaire, les noms des

1. Voy. plus loin, même section, chap. IV.

mois de l'année ou des lettres de l'alphabet, vous verrez votre mémoire rebelle reprendre plusieurs fois l'ordre direct, et cette contrainte que vous éprouverez ne vous fera pas croire que vous lisiez véritablement ce que vous essayez de répéter. Ce n'est donc ni le principe de causalité ni l'ordre fatal des conceptions qui nous donne la connaissance du monde extérieur et nous fait distinguer entre la perception et la conception. La distinction est plus simple et plus immédiate.

§ 13. La distinction des qualités premières et des qualités secondes de la matière n'est pas fondée.

Il y a une théorie un peu différente de celle qui précède et exempte d'une partie des reproches mérités par celle-ci, mais qui ne contient pas tout à fait encore la vérité. On distingue entre les qualités des corps, et l'on suppose que les unes, appelées qualités premières ou primaires, c'est-à-dire l'étendue, la forme, le mouvement, le nombre, la divisibilité, la solidité [1], sont connues directement, en tant qu'objets distincts de nous-mêmes, et que les autres appelées qualités secondes ou secondaires, savoir le chaud et le froid, la résistance, la couleur, le son, l'odeur et la saveur ne doivent être envisagées que comme des modifications de notre âme, qui par elles-mêmes ne nous donneraient pas l'idée d'un monde externe. On ajoute que si nous rapportons ces modifications aux corps extérieurs, comme à leurs causes, c'est que nous ne les éprouvons qu'en présence des qualités premières, qui sont connues directement comme extérieures à l'âme. L'étendue, dit-on, par exemple, ne se confond jamais avec notre esprit; dès qu'elle est en rapport avec nous, nous la distinguons de nous-mêmes; elle est l'objet d'une perception immédiate, irréfléchie, irrésistible. Il en est autrement de la chaleur, qui figure parmi les qualités secondes. Ce phénomène n'est qu'une modification de notre âme; s'il existait

1. Voy. Locke, *Essai sur l'entendement humain*, liv. II, chap. VIII, § 9 et 10.

seul, il ne nous donnerait l'idée que de l'âme elle-même diversement modifiée. Mais comme nous ne l'éprouvons qu'en présence de l'étendue, qui nous est connue immédiatement comme extérieure, le principe de causalité nous conduit à placer la cause de la modification de notre âme, appelée chaleur, dans l'étendue, et voilà comment nous arrivons à dire que la chaleur est dans l'objet extérieur, quoiqu'elle n'existe que dans notre âme [1].

Dans cette théorie, ce n'est plus le principe de causalité qui est chargé de créer, pour ainsi dire, le monde externe de toutes pièces. Certaines qualités, l'étendue, par exemple, sont l'objet d'une perception immédiate. En présence de ces qualités nous éprouvons des modifications que nous n'avons pas causées; il paraît raisonnable que nous en placions la cause hors de nous, puisque nous connaissons déjà quelque chose d'extérieur. Nous ne pouvons cependant accepter cette doctrine. Si le chaud, le froid, la couleur, etc., ne sont que des modifications de l'âme, elles ressemblent à la peine et au plaisir; ce sont de pures affections. Comment se fait-il donc que je n'identifie jamais avec moi les premiers de ces phénomènes comme les seconds. A propos de la souffrance et de la jouissance je dis : *je* souffre, *je* jouis; à propos de la couleur et du son, je ne dis jamais : *je* brille, *je* sonne. La couleur et le son me paraissent immédiatement extérieurs à mon âme, et je les distingue aussi directement de moi-même que l'étendue, la forme, etc.

Nous avons vu dans l'histoire du jeune aveugle, guéri par Cheselden, qu'en acquérant la vue, il n'avait pas pris les couleurs pour de purs sentiments de son âme, mais pour des objets aussi extérieurs que les étendues tangibles [2]. On dit que nous rapportons les qualités secondes aux corps parce que nous éprouvons la chaleur, la couleur, etc., en présence de l'étendue, de la forme, etc. Mais nous éprouvons aussi du plaisir et de la peine en présence de l'étendue et de la forme : d'où vient

1. Voy. Reid, trad. franç., t. III, p. 273-279.
1. Voy. plus haut, p. 44 et 45.

que nous ne disons point que le plaisir et la peine soient dans les corps ? C'est que nous savons directement que le plaisir et la peine sont l'âme jouissant ou souffrant, et que la couleur et la chaleur ne sont pas l'âme brillante ou chaude, mais l'âme percevant la couleur et la chaleur. On insiste : la chaleur et la couleur, poursuit-on, cessent dès que l'étendue est retirée, tandis que le plaisir et la peine existent en l'absence de l'étendue. Cette observation n'est pas toujours vraie : le plaisir que me cause la vue d'un cercle bien tracé cesse dès que je ne vois plus cette figure, et cependant je ne dis pas que le plaisir soit dans le cercle.

On ne fait pas attention que l'étendue, la figure, etc., ne nous sont révélées que par la résistance, par la tangibilité, ou par la couleur. En effet, nous ne percevons l'étendue des corps que par la vue ou le toucher : comment donc une pure modification de l'âme analogue au plaisir et à la peine, telle qu'on soutient que seraient la couleur et la tangibilité, pourrait-elle nous révéler l'étendue et la figure ? Le plaisir et la peine n'ont ni figure ni étendue. La couleur et la tangibilité sont figurées et étendues : elles ne sont donc pas de pures modifications de l'âme, puisque l'âme n'est ni étendue ni figurée. On n'a pas assez considéré que la tangibilité et la couleur sont étendues, figurées, et de plus mobiles. Les modifications de l'âme se déplacent-elles ? Les couleurs que nous appelons des nuages, passent dans le ciel au-dessus de nos têtes; les modifications de notre âme traversent-elles ainsi les cieux ? Les qualités premières, comme vous les appelez, ne nous sont connues que par les qualités secondes ? Si les qualités secondes n'existent qu'en nous, que deviennent les qualités premières[1] ? Telles sont les inconséquences par lesquelles la philosophie ouvre la porte au scepticisme.

Il faut donc reconnaître que les qualités secondes sont perçues immédiatement comme distinctes de l'âme, et non

1. Voy. plus haut, même vol., p. 99, la fin des conclusions de David Hume.

comme de pures modifications internes. Et en effet, de même que l'étendue, la forme, etc., peuvent être pour nous tantôt à l'état de perception, tantôt à l'état de conception, et que nous savons distinguer immédiatement ces deux états, de même la couleur, la chaleur, l'odeur, etc., sont pour nous tantôt à l'état de conception, tantôt à l'état de perception, et nous n'avons pas besoin de percevoir une étendue ni une forme, pour savoir si nous percevons un son ou si nous ne faisons que nous en souvenir, si l'odeur d'une rose est soumise à notre sens ou si elle n'existe que dans notre mémoire. Or, cette distinction directe et immédiate est toute la théorie de la perception extérieure. On suppose à tort que le toucher est le seul sens qui nous révèle l'externe, et que la vue en est incapable. Ceux des animaux qui naissent les yeux ouverts et en état de marcher, se dirigent dès leur naissance par le seul secours de la vue. Frédéric Cuvier cite l'exemple d'un bison qui à peine né se leva sur ses jambes et alla presqu'en courant sur tous les points de son écurie sans se heurter, et en se conduisant comme s'il eût connu les lieux par une expérience antérieure du toucher [1].

Mais, poursuit-on encore, les mots qui expriment la perception des qualités secondes conviennent à la fois à l'objet et à la sensation : on dit une belle vue pour dire une chose belle à voir ; on dit qu'un objet est d'un toucher rude, pour signifier qu'il est rude au toucher, et enfin qu'un aliment est de bon goût pour faire entendre qu'il est bon au goût. Ces confusions s'appliquent à la couleur, à la tangibilité, à la saveur et jamais à l'étendue, à la forme, etc. Donc l'étendue, la forme, etc., sont distinctes de l'être qui les perçoit, tandis que les qualités secondes se confondent avec lui. Ces confusions, dirons-nous, ne sont pas irremédiables, et cela nous suffit. Avec quelque attention, il est facile de distinguer entre l'acte du toucher et le tangible, l'acte de la vue et la couleur, l'acte de l'ouïe et le son, l'acte de l'odorat et l'odeur, l'acte du goût et la saveur. Nous répéterons d'ailleurs que l'étendue, la forme, etc., ne

1. Flourens, *Résumé des observations de F. Cuvier*, 2e édit., p. 137.

nous sont connues que par le tangible et la couleur, et que si ces deux qualités n'étaient pas perçues comme extérieures à l'âme, l'étendue et la forme nous paraîtraient n'exister que dans notre intelligence, comme les lignes et les figures de la géométrie[1].

On dit enfin, que les qualités premières sont claires pour l'esprit, et que les secondes sont obscures. Nous avons fait observer que l'étendue n'existe pas dans les corps, si l'on entend par l'étendue la juxtaposition continue des parties du corps[2], nous ne voyons donc pas avec clarté comment des parties discontinues produisent dans notre âme la perception d'une étendue continue. La solidité n'est pas claire non plus, car il nous est très-difficile de concevoir comment des parties discontinues peuvent avoir de la cohésion. Ne nous flattons pas de trouver la clarté où elle n'est pas : l'objet que nous touchons aussi obscur pour nous que l'objet que nous entendons, ou plutôt ils sont aussi clairs l'un que l'autre, si nous voulons nous contenter de savoir que tantôt nous touchons et que tantôt nous entendons, et que le tangible et le son se distinguent également de notre âme.

Reid et Stewart disaient que l'étendue et la figure sont si claires, qu'elles deviennent les objets des sciences mathématiques[3]. Mais ce n'est pas l'étendue de la matière avec les pores que l'observation y découvre et les intervalles que la physique y suppose, ce n'est pas la forme irrégulière des corps naturels, qui servent d'objets aux sciences mathématiques ; c'est l'étendue pure ou l'espace pur, c'est la forme régulière conçue par l'esprit et non empruntée à l'observation des sens externes. L'étendue et la forme géométrique ne sont pas des qualités de la matière[4].

Après avoir distingué les qualités premières et les qualités secondes sous le rapport psychologique, c'est-à-dire selon les

1. Voy. plus loin, sect. II, chap. II.
2. Voy. plus haut, p. 13.
3. Reid, *Œuvres complètes*, traduct. franç., t. III, p. 277. Dugald Stewart. *Essais philos.*, trad. de Huret, p. 192 et suiv.
4. Voy. plus loin, même livre, sect. II, chap. II.

différences qu'on supposait dans la perception des unes et des autres, on a cru pouvoir les distinguer en elles-mêmes, ou, comme on le dit en philosophie, sous le rapport ontologique. Voici les oppositions qu'on a établies de ce nouveau point de vue :

1° Les qualités premières sont essentielles à la matière.

2° Les qualités premières ne supposent pas les secondes, tandis que les secondes supposent les premières.

3° Les qualités premières sont absolues ; elles existeraient lors même que nous n'existerions pas ; les qualités secondes sont relatives, elles supposent l'existence de l'âme qui les perçoit.

Examinons ces nouvelles oppositions. Premièrement, l'étendue, la figure, le mouvement, le nombre, la divisibilité et la solidité sont essentiels à la matière ; la tangibilité, le froid et le chaud, la couleur, le son, l'odeur et la saveur ne lui sont pas essentiels. Cela veut dire que l'on ne peut concevoir la matière sans les qualités premières, et qu'on peut la concevoir sans les secondes. Cependant rien n'empêche de concevoir une matière infinie, immobile et indivisible, en ce sens que sa cohésion fût telle que rien ne pût en séparer les parties : dans ce cas, la matière n'aurait ni la forme, ni la divisibilité, ni le nombre, ni le mouvement. C'est ce qu'a fait remarquer M. Royer-Collard, et, dans l'opinion de ce philosophe, il ne resterait d'essentiel à la matière que l'étendue et la solidité[1]. Mais doit-on faire même cette concession ? Si par solidité on entend la qualité par laquelle les corps solides se distinguent des corps liquides et fluides, il est trop évident que cette qualité n'est pas essentielle à la matière. Si l'on entend par solidité l'impénétrabilité, loin que la molécule impénétrable soit essentielle à la matière, quelques physiciens et Leibniz entre autres, expliquent les phénomènes physiques par l'action de certaines forces simples, qui agissent dans des limites variables et qui par conséquent sont pénétrables les unes aux autres. Il ne reste donc que l'étendue qui soit essentielle à la matière. Mais

1. *Fragments philosophiques*, à la suite des œuvres de Reid, trad. franç., t. III, p. 428.

qu'entend-on par ce mot? Est-ce une juxtaposition de parties sans intervalles? La physique n'admet pas que cette étendue appartienne à la matière, puisqu'elle suppose que les parties sont à distance les unes des autres, et que le corps comprend plus de vide que de plein. Cette étendue, loin d'être essentielle à la matière, n'y existe même pas. Veut-on parler de l'étendue de la molécule? Mais la molécule est une hypothèse qui n'a rien de nécessaire et d'essentiel, et Leibniz explique les phénomènes de la matière par des forces simples ou des monades non étendues. Entend-on enfin l'étendue au sens de Descartes? Mais l'étendue était, dans l'opinion de ce philosophe, l'espace lui-même, car il ne distinguait pas entre le corps et l'espace[1]. Dans ce sens, il n'est pas surprenant qu'on regarde l'étendue comme essentielle au corps; c'est comme si l'on disait que l'étendue est essentielle à l'étendue. Sur ce pied, le son sera essentiel au son, et la lumière à la lumière. Nous ne pouvons donc affirmer qu'aucune qualité soit plu essentielle qu'une autre à la matière; tout ce que nous savons, c'est que nous percevons quelque chose de tangible, de visible, d'étendu, de formé, de chaud ou de froid, de sonore, de sapide et d'odorant; si nous voulons aller au delà, nous nous entourons de chimères qui sont de notre invention.

Mais, dit-on en second lieu, les qualités secondes supposent les qualités premières, c'est-à-dire l'étendue et la solidité, pour prendre la liste réduite par M. Royer-Collard; les qualités premières ne supposent pas les secondes; il peut y avoir étendue et solidité sans résistance, sans couleur, etc.; il ne peut y avoir ni résistance, ni couleur, etc., sans étendue et solidité. Nous répondons que, dans l'hypothèse de Leibniz, d'après laquelle des monades simples, sans étendue, sont les causes des phénomènes qui se manifestent dans les corps, il pourrait y avoir résistance, couleur, etc., sans étendue et sans solidité. L'expérience nous apprend que le son par exemple est associé à certaines vibrations du corps tangible; mais nous ne savons pas du tout comment le son peut être lié à ces

1. *Œuvres philosophiques*, édit. Ad. G., introduct., p. CXIII.

vibrations, et la raison ne nous montre pas que cette liaison soit nécessaire et que le son n'eût pas pu être produit sans quelque chose de tangible. Si donc en disant que les qualités secondes supposent les qualités premières, on voulait parler d'une relation expérimentale et non d'une relation nécessaire, nous l'accorderions; mais ce n'est pas ainsi qu'on l'entend.

Troisièmement, enfin, on allègue que les qualités premières sont absolues, qu'elles existeraient indépendamment de l'homme, et que les qualités secondes n'existent que relativement à lui. Mais, si l'on conçoit que, même en l'absence de l'homme, il y ait quelque chose qui soit propre à lui donner, s'il se présente, la perception du tangible et de la résistance, rien n'empêche de concevoir qu'en son absence il y ait aussi quelque chose qui soit prêt à lui donner, quand il se présentera, la perception de la couleur, du son, de l'odeur et de la saveur [1]. De quelque façon qu'on envisage la nature extérieure et les causes de nos perceptions, il est clair que ces causes sont aussi absolues les unes que les autres, et que nous savons, à l'égard de toutes, distinguer dans quel cas nous sommes à l'état de perception ou à l'état de pure conception ; et c'est là le point important dans la théorie des sens extérieurs.

Le motif de la distinction philosophique entre les qualités premières et les qualités secondes des corps, c'est que, comme nous l'avons déjà dit, le toucher fait connaître les qualités qui jouent le principal rôle dans la science des corps [2]. De plus, il y a des aveugles et des sourds, et très-souvent on touche sans voir et sans entendre; il y a beaucoup de corps dont l'odeur et la saveur sont ou négligées ou imperceptibles; mais il n'y a pour personne de corps intangible. On conçoit donc les corps sans la couleur, le son, l'odeur et la saveur, puisqu'on n'y trouve pas toujours ces qualités, tandis qu'on ne les conçoit pas sans l'étendue tangible parce qu'on l'y trouve toujours. Voilà pourquoi c'est surtout à l'étendue tangible que les hommes donnent le nom concret qui désigne le

1. Voyez plus haut, p. 82, un passage d'Aristote dans le même sens.
2. Voy. plus haut, p. 39.

corps. Quand ils opposent le corps et son apparence, ils veulent parler de l'étendue tangible et de l'étendue de la couleur. La Providence a voulu sans doute que nous fussions plus occupés des qualités tactiles, parce qu'elles ont plus d'importance pour notre vie. Aristote a fait observer que le toucher est le seul sens dont la privation détermine la fin de la vie; que la couleur, le son, l'odeur, la saveur peuvent blesser et détruire même l'organe qui leur est approprié, mais qu'elles ne détruisent pas l'existence, et que les objets tangibles seuls donnent la mort[1]. Mais cette prééminence des qualités tangibles n'est pas une raison pour que les philosophes se laissent entraîner dans un mépris irréfléchi des autres qualités, et aillent jusqu'à leur refuser toute réalité extérieure.

§ 14. Les objets de la perception ne sont pas seulement les modifications de notre propre corps.

Quelques personnes considérant que nous ne connaissons pas les qualités absolues des corps, et que nous prenons quelquefois pour des phénomènes extérieurs ceux qui se passent dans nos organes, comme par exemple, le tintement de l'oreille, pensent que l'âme ne perçoit que son propre corps diversement modifié par les objets extérieurs. Cette doctrine est fort différente de celle qui enseigne que l'âme ne perçoit qu'elle-même et ses propres modifications, et qui conduit à la négation du monde externe[2]. Ici l'esprit connaît autre chose que lui-même, c'est-à-dire un corps diversement modifié. L'âme sait directement que ce corps n'est pas elle; elle distingue les phénomènes qui se passent dans ce corps d'avec les phénomènes qui se passent en elle même. Mais comment dans cette théorie s'explique-t-on qu'elle connaisse d'autres corps que le sien. Dira-t-on que l'âme, sachant qu'elle n'a pas donné à son corps les modifications qu'elle y observe, place au dehors la cause de ces modifications, et qu'elle perçoit ainsi les objets distincts

1. *De l'âme*, liv. III, chap. XIII, § 2 et 3.
2. Voy. plus haut, p. 95 et suiv.

de son corps. Mais si elle ne connaît que son corps, qui peut lui donner l'idée d'autre chose, d'un dehors, d'une force extérieure à ce corps? Nous avons déjà vu que le principe de causalité ne peut faire sortir l'âme d'elle-même : il ne pourrait davantage lui faire dépasser la limite de son corps. Un être étant donné, le principe de causalité peut nous amener à penser qu'il est la cause de tous les effets que nous ne produisons pas nous-mêmes, mais le principe de causalité ne peut le créer à nos yeux. Il faut donc admettre que l'âme connaît directement son corps et le corps étranger comme distincts ; nous avons vu qu'elle commence même par connaître les corps étrangers, et qu'elle ne distingue le sien d'avec les autres que par la perception réciproque du toucher [1].

Comment arrive-t-elle à discerner des phénomènes véritablement extérieurs ceux qui se passent dans ses propres organes, par exemple du son extérieur le tintement de l'oreille, de la lumière étrangère les couleurs qui se produisent dans l'organe de la vue, de l'étendue tangible externe ces pressions que la maladie lui fait quelquefois sentir sur les tissus qui recouvrent le corps humain? Elle fait cette découverte comme elle découvre que les phénomènes ont lieu dans tel ou tel corps étranger. Lorsque l'âme entend un son, elle sait directement de quel côté ce son lui arrive, mais non pas de quel corps particulier il émane. Si, par exemple, plusieurs horloges sont placées du même côté, et qu'elles aient le même son, pour connaître celle qui sonne en ce moment, nous nous approcherons et nous remarquerons en quel endroit le son augmente à notre approche. Si l'âme ne découvre aucun corps étranger à l'approche ou à l'éloignement duquel le son augmente ou diminue, elle jugera que le son émane de l'organe même. C'est par un moyen semblable qu'elle s'aperçoit qu'une couleur est dans l'organe de la vue, et qu'une pression est dans les tissus qui enveloppent le corps humain.

Les causes étrangères qui agissent sur notre corps sont multiples et diverses; elles diffèrent par leur nature et non pas

1. Voy. plus haut, t. Ier, p. 3 et t. II, p. 14 et 64.

seulement par l'organe qu'elles affectent; car si elles étaient de même nature, elles affecteraient le même organe, ou tous les organes à la fois. Il y a donc en dehors de l'âme et des organes quelque chose qui est le tangible, quelque autre chose qui est la lumière ou le visible, quelque autre chose qui est le son, d'autres choses qui sont l'odeur et la saveur. Toutes ces choses, aussi bien que le corps humain, sont connues directement par l'âme comme distinctes d'elle-même, et c'est cette connaissance que nous appelons la *perception* des sens, perception en dehors de toute discussion qui se pose et ne se démontre pas.

Nous avons terminé ce que nous avions à dire sur la perception des sens extérieurs; nous les avons défendus contre les reproches qu'on leur avait injustement adressés; nous avons distingué la perception d'avec l'affection agréable ou désagréable et d'avec l'impression produite sur l'organe par l'objet extérieur; nous nous sommes surtout attachés à montrer qu'elle se distingue par elle-même de la conception qui a lieu soit dans la réminiscence, soit dans le rêve ou la folie. C'est là le point capital de la théorie des sens extérieurs. Parcourant les différents systèmes auxquels les philosophes se sont laissé entraîner, nous avons montré l'origine de leurs erreurs : elles venaient de ce qu'ils supposaient que les sens nous trompent, que nous n'avons aucun moyen de distinguer le rêve et la folie d'avec l'état de veille et l'état de raison, et que nous ne voyons pas les objets eux-mêmes, mais des *êtres représentatifs* qui s'interposent entre l'esprit et les objets.

Les philosophes se débattent dans le vide, faute d'avoir remarqué un fait primitif et vulgaire; et ils inventent une multitude d'explications qui laisseraient l'homme dans la nuit et le néant de l'*idéalisme*[1]. Ils cherchent le monde extérieur qui est trouvé, et dont ils n'auraient pas même l'idée s'ils ne l'avaient pas rencontré de prime abord et s'ils n'avaient pas su, comme le vulgaire, distinguer entre leurs perceptions et leurs conceptions. Mais quoi, s'écrie-t-on, la philosophie

1. Voy. plus haut, p. 95 et suiv.

est-elle si facile et si commode? Elle ne dépassera donc pas le bon sens? Il ne faut que des yeux, dirons-nous, pour faire l'histoire naturelle, et cependant quelle différence n'existe-t-il pas entre le vulgaire et Georges Cuvier. Ce n'est pas par les notions évidentes d'elles-mêmes que Cuvier se distingue de la foule, c'est par la quantité des faits qu'il compare, coordonne et unit à l'aide de l'*induction*. De même les philosophes n'en sauront jamais plus que tout le monde sur tel ou tel principe de l'intelligence, sur tel ou tel jugement premier, mais ils recueilleront tous ces jugements que le vulgaire accomplit sans les remarquer; ils les compareront les uns avec les autres, ils distingueront ceux qui contiennent la certitude et ceux qui ne la contiennent pas, et ils assigneront ainsi les lois du monde de la pensée, comme Képler, Galilée, Newton assignent les lois du monde des corps. Mais quant aux notions évidentes d'elles-mêmes, aux éléments, aux principes, aux faits premiers, qu'ils ne cherchent pas à expliquer ce qui est inexplicable et qu'ils se résignent sur ce sujet à l'ignorance de l'enfant.

CHAPITRE IV.

LA CONSCIENCE ET LA PERCEPTION DE LA MÉMOIRE OU LA RECONNAISSANCE.

§ 1. DES OBJECTIONS CONTRE L'EXISTENCE DE LA CONSCIENCE.—§ 2. LA CONSCIENCE EST UNE FACULTÉ SPÉCIALE ET NON LE MODE INSÉPARABLE DE TOUTES LES FACULTÉS. — § 3. PERCEPTION DES PHÉNOMÈNES MULTIPLES DE L'AME ET DE SON UNITÉ. — § 4. PERCEPTION DE NOTRE POUVOIR. ORIGINE DE L'IDÉE DE CAUSE. — § 5. LA PERCEPTION DE LA MÉMOIRE OU LA RECONNAISSANCE. PERCEPTION DE NOTRE IDENTITÉ OU DE NOTRE DURÉE. — § 6. PERCEPTION DE NOTRE EXISTENCE SUBSTANTIELLE.

§ 1er. Des objections contre l'existence de la conscience.

La conscience est la faculté par laquelle l'âme se perçoit elle-même. Si l'âme ne se percevait pas, le mot *moi* n'aurait pas été créé. Ce mot exprime une intelligence qui se saisit elle-même. Le *moi* est donc l'âme se percevant ou se connaissant; tant que l'âme existe sans se connaître, elle n'est pas encore le *moi*.

C'est la conscience qui révèle à l'âme l'action de toutes les autres facultés. L'existence de la conscience a toutefois été contestée. Platon s'est chargé de recueillir les objections qu'on élevait dès la plus haute antiquité contre la possibilité de la connaissance de l'esprit par lui-même, et il les résume ainsi. « Pour chaque science on peut indiquer un objet distinct de la science elle-même : ainsi l'arithmétique est la connaissance du nombre pair et du nombre impair, dans leur rapport l'un avec l'autre et avec le reste des choses; la statique est la connaissance du poids; mais quel est le produit de la science de soi-même? Dira-t-on qu'elle est la science des autres sciences et d'elle-même? Mais si elle est la science de la science elle est donc aussi la science de l'ignorance? La vue peut-elle voir les autres vues et se voir elle-même, et voir la cécité? l'ouïe s'entend-elle? le désir se désire-t-il? Existe-t-il une croyance qui soit

la croyance d'elle-même et des autres croyances? Comment donc disons-nous qu'il y a une science qui est la science d'elle-même et des autres sciences? Pour que la vue pût se voir il faudrait qu'elle eût une couleur; pour que l'âme pût s'entendre il faudrait qu'elle eût une voix. Le mouvement ne peut se mouvoir lui-même, ni la chaleur se brûler[1]. »

Platon ne s'occupe pas de résoudre ces objections; voici, selon nous, les réponses qu'on y peut faire. La vue étant l'esprit lui-même n'a pas de couleur, et c'est précisément pour cela que l'esprit voit les objets extérieurs et ne se *voit* pas. Les philosophes n'ont pas employé d'expressions rigoureuses quand ils ont dit que l'esprit voit ou sent ses opérations. La vue ne s'applique qu'aux objets colorés, le sentiment implique le plaisir ou la peine, et même lorsqu'il est vif il devient une sensation, c'est-à-dire qu'il affecte une partie de notre corps qui semble en être le siége ou l'organe[2]. La connaissance que nous avons de nos pensées n'est pas une vue; elle n'est pas non plus nécessairement accompagnée de peine ou de plaisir et ne se fait sentir dans aucune partie de notre corps; elle n'est donc pas un sentiment, et encore moins une sensation. Elle est une connaissance qui n'a pas besoin de l'intermédiaire des organes du corps. Nous *savons* que nous pensons et nous pouvons distinguer nos pensées les unes des autres, mais nous ne les *voyons* ni ne les *sentons*.

Il suffit d'une observation très-superficielle pour nous convaincre que nous avons la connaissance directe d'une grande partie des actes de notre esprit. Si je perçois des objets que je distingue de moi-même, j'en perçois d'autres qui s'identifient avec moi. Que signifient les mots perception, conception, souvenir, rêve, jugement, raisonnement? N'expriment-ils pas des actes qui sont connus par celui même qui les accomplit? L'objet observé n'est-il pas identique avec l'observateur? A chaque instant on m'interroge sur les actes de ma pensée : on

1. *Charmide*, édit. H. E., t. II, p. 166 et suiv.; édit. Tauch., t. IV, p. 88 et suivantes.

2. Voy. plus haut, p. 61.

me demande si je comprends, si je me souviens. Moi-même j'interroge mes semblables sur les opérations de leur entendement, et je ne leur en supposerais pas la connaissance, si je ne connaissais ma propre pensée. Locke avance que les causes qui fortifient la mémoire sont : 1° l'attention au moment de l'expérience; 2° la répétition fréquente de l'expérience; 3° le plaisir ou la peine qu'elle nous cause, etc... S'il ne s'est pas trompé, il a connu la marche de son intelligence; si nous reconnaissons qu'il a dit la vérité, nous observons notre esprit.

Si je n'avais pas conscience de ma propre pensée je ne pourrais me servir du langage, ni comprendre le langage d'autrui. La plus simple proposition contient ce mot : *je* ou *moi*, et ce mot exprime qu'il y a en certaines circonstances identité entre l'être qui connaît et l'être qui est connu. Lorsque je vois mes semblables former des gestes, lorsque je les entends prononcer des sons, je comprends qu'ils pensent, qu'ils jugent, qu'ils raisonnent. Mais ce n'est pas dans le mouvement de leurs bras, dans l'articulation de leur bouche que je puise l'idée du jugement et du raisonnement; c'est dans les jugements et raisonnements que j'ai moi-même accomplis, et que je suppose dans mes semblables à propos des sons et des gestes qui frappent mes oreilles et mes yeux.

On a dit que pour connaître la pensée il ne fallait pas la replier sur elle-même, mais étudier les conditions organiques dont elle dépend, observer les travaux des grandes intelligences et rechercher les idées et les passions qui produisent les événements de l'histoire.

Nous avons montré ailleurs que l'étude des parties du corps qui peuvent servir d'organes à l'intelligence ne jette aucun jour sur l'intelligence elle-même, et qu'il est nécessaire de connaître d'abord les différentes facultés de l'âme avant d'essayer d'en indiquer les instruments dans le corps humain [1].

Quant aux lumières que pourra nous procurer l'observa-

1. Voy. la *Psychologie et la phrénologie comparées*, p. 23-49.

tion des travaux des grands esprits, où devons-nous les chercher? Dans leurs paroles et leurs écrits. Or, nous l'avons déjà dit, la parole n'a de signification que pour ceux qui ont observé en eux-mêmes les idées qu'elle exprime. Bacon nous apprend qu'il ne faut pas se laisser entraîner à des conjectures prématurées; qu'il est nécessaire d'observer les faits avec patience, de les classer, de les distinguer selon qu'ils sont indépendants les uns des autres, etc.; Newton avance qu'il ne veut pas faire d'hypothèses, qu'il se contente d'étendre aux objets qu'il n'a pu soumettre à son expérience les qualités qu'il a trouvées dans des objets semblables. Quelles informations ces préceptes nous donnent-ils, si nous ne savons, par notre expérience personnelle, c'est-à-dire par notre conscience, ce que c'est que la conjecture, l'observation, la patience, la classification, la distinction, l'hypothèse, l'extension des idées, etc.

Il est très-vrai que la connaissance de soi-même doit beaucoup à l'examen du langage, non-seulement de celui des grands hommes, mais encore de celui de tout le monde. L'esprit agit avec une rapidité extrême; il accomplit souvent plusieurs actes à la fois; s'il n'avait pas la ressource d'attacher à l'acte qu'il accomplit un mot qui exprime cet acte et qui peut le fixer par l'écriture, il oublierait ses opérations à mesure qu'il les termine. Lorsque les pensées sont exprimées par des mots, elles sont déjà plus faciles à retenir, parce que le souvenir de l'articulation aide au souvenir de la pensée; ce que l'on comprendra mieux encore, si l'on admet, comme nous essayerons de l'établir en son lieu, que l'articulation est la saillie corporelle de la pensée, son prolongement extérieur, son incarnation, pour ainsi dire[1], et que la pensée non exprimée n'est pas une pensée achevée. Lorsque le mot a été fixé par l'écriture, non-seulement la pensée est plus accusée et en quelque sorte plus réelle, mais elle demeure sous nos yeux dans son signe corporel; nous pouvons l'y contempler facilement et à loisir. Le mot écrit est pour la connaissance de

1. Voy. plus loin, même livre, section III, chap. II.

soi-même ce que l'algèbre est pour la géométrie. Mais de même que les lettres algébriques n'ont de signification que pour ceux qui ont conçu par la pensée les figures qu'elles représentent, de même les mots du langage n'ont de sens que pour ceux qui ont connu par la conscience les pensées que ces mots expriment.

Non-seulement les mots secondent efficacement la connaissance de soi-même, mais de plus ils servent à la transmettre et à convaincre de contradiction ceux qui nient la possibilité de cette connaissance. Ainsi, dans les ouvrages mêmes où on la conteste, on trouve des phrases telles que celles-ci : « Obéir à une nécessité logique; se livrer à une méditation sérieuse; avoir une opinion exagérée de ses propres forces; concevoir des idées; éclaircir une notion; une trop grande attention donnée aux détails empêche d'apercevoir l'ensemble[1]. » Comment l'auteur s'est-il formé l'idée de l'obéissance, de la logique, de la méditation, d'une opinion exagérée, de l'éclaircissement d'une notion, de l'attention et de ses effets, etc., si son intelligence n'a pas conscience d'elle-même?

Bien que la connaissance de la pensée nous paraisse avoir sa principale source dans la conscience, nous ne rejetons pas pour cela les secours que l'histoire peut apporter à cette étude. Ce que chacun de nous a trouvé en lui-même par la contemplation intérieure, nous aimons à le retrouver dans les autres, c'est-à-dire à nous convaincre par leur langage et leurs actions qu'ils ont en eux les mêmes principes que nous. Pour cela l'histoire et les voyages sont un secours indispensable; ils nous servent non-seulement de confirmation, mais d'indication au sujet des observations et des expériences que nous devons diriger sur nous-mêmes, et nous donnent ainsi les moyens de consolider et d'étendre la science de l'esprit humain.

Mais loin que l'étude de l'âme ne puisse se faire que par l'étude de l'histoire, si nous manquons de la connaissance de nous-mêmes, l'histoire sera pour nous une lettre morte. Vico,

1. *La Philosophie positive*, par M. Auguste Comte.

par exemple, remarque qu'on retrouve au commencement de toute civilisation la religion, les honneurs rendus à la mémoire des morts, le mariage et la propriété. Quelle est la nature de ces institutions? sont-elles des inventions de la politique? Sortent-elles naturellement du cœur humain? La connaissance de nous-mêmes peut seule nous donner une réponse à ces questions. La société s'est-elle formée par hasard, par calcul ou par suite des inspirations de la nature? C'est encore l'étude de nos inclinations naturelles qui résoudra le problème. Si la conscience nous découvre en nous un penchant instinctif à la société, un goût inné de la propriété, un amour paternel, une espérance spontanée d'une autre vie et de la justice de Dieu, l'histoire aura pour nous une autre signification que si nous n'apercevons dans notre âme aucune racine naturelle de la société, de la propriété, du mariage et de la religion. Dans le premier cas, ces institutions ne seront pour nous que des développements de la nature humaine; dans le second, que les bienfaits de la législation. C'est donc la connaissance de l'homme qui est le flambeau de l'histoire, plus que l'histoire n'est le principe de la connaissance de l'homme. Par les sens extérieurs nous n'apercevons que le côté matériel des événements; pour juger de leurs causes, c'est-à-dire des motifs qui les produisent, il faut des inductions fondées sur la connaissance de notre nature, il faut que nous apercevions en nous le germe des sentiments, des pensées, qui animent les personnages de l'histoire. C'est la connaissance de nous-mêmes qui devient l'instrument le plus efficace de la critique historique. Saint-Réal, dans ses considérations sur l'histoire, met en avant que toutes les coutumes et toutes les révolutions doivent s'attribuer à la folie, au caprice et à la malignité des hommes. Il cite des faits nombreux qui paraissent n'avoir pas d'autre origine; mais comme nous avons le sentiment intime de ne pas régler toutes nos actions par de pareils motifs, comme nous sentons que si nous faisons le mal, c'est pour obéir à quelque passion et non par caprice, par inconstance ou pour le plaisir de mal faire, nous repoussons le paradoxe de Saint-Réal; nous cherchons aux événements qu'il rapporte des

causes plus conformes à la nature humaine, et c'est ici la conscience qui rectifie l'histoire.

Quelques-uns, sans nier précisément l'existence de la conscience, ont voulu tourner contre la légitimité de son témoignage les illusions qui nous trompent dans le songe et dans la folie; objections qui ont été élevées déjà contre le témoignage des sens extérieurs. « Comment, dit-on, pouvons-nous prendre les conceptions du songe et de la folie pour des perceptions : la conscience ne nous fait donc pas distinguer dans quel cas nous percevons et dans quel cas nous ne faisons que concevoir. » Nous savons que les conceptions du rêve et de la folie ne font illusion qu'à cause de l'absence de la perception, ou du peu d'attention qu'on y donne. Nous savons que la perception et la conception mises en présence se distinguent immédiatement l'une de l'autre, que l'attention prononce de plus en plus cette distinction, et qu'en conséquence nous ne pouvons sur ce fondement accuser de mensonge ni les sens extérieurs, ni la conscience [1].

Par opposition aux sens extérieurs qui nous donnent la connaissance des corps, la conscience a été appelée sens intime. Si par sens on entendait, comme Platon, une faculté s'exerçant à l'aide du corps [2], le mot de sens intime serait impropre pour désigner la conscience, puisque l'âme pour se connaître elle-même n'a pas besoin des organes corporels. C'est à cause de l'acception consacrée du mot *sens* que nous préférons le nom de conscience à celui de sens intime. Il y a aussi quelque inconvénient dans l'emploi des mots intérieur et extérieur pour exprimer ce qui est l'âme et ce qui n'est pas elle; car ces mots peuvent porter à l'esprit l'idée d'un dedans et d'un dehors, ce qui ne convient nullement à la nature immatérielle de l'âme. Nous devons prémunir le lecteur contre le danger de ces métaphores que nous continuerons toutefois d'employer parce qu'elles sont d'un usage général.

1. Voy. plus haut, p. 65 et suiv.
2. Voy. plus haut, t. Ier, p. 46.

§ 2. La conscience est une faculté spéciale et non le mode inséparable de toutes les facultés.

Nous devons maintenant examiner une des questions les plus difficiles que la méthode psychologique ait à résoudre. Les connaissances que nous attribuons à la conscience résultent-elles nécessairement de l'action même des facultés de l'âme, de sorte qu'aucune faculté ne puisse agir, sans que l'âme en ait connaissance, ou bien peut-il se passer dans l'âme quelque phénomène à son insu? Dans le premier cas, l'âme ne pouvant agir sans le savoir, agir et se connaître seraient pour elle deux phénomènes indivisibles, qu'on ne pourrait rapporter à deux facultés différentes; car c'est la séparation des phénomènes qui seule autorise la séparation des facultés[1]. Il n'y aurait donc pas d'une part l'action d'une faculté, et de l'autre la conscience de cette action, l'action et la conscience seraient inséparables. La conscience ne serait pas une faculté spéciale comme nous l'avons présentée jusqu'ici, mais le mode de l'action de toutes les facultés. Parmi les philosophes modernes, les uns ont regardé la conscience comme une faculté spéciale de l'intelligence, les autres l'ont considérée comme un mode inséparable de l'action de toutes les facultés. Au nombre de ces derniers, il faut ranger Malebranche, Arnauld, Condillac et Thomas Brown, le successeur de Dugald Stewart dans la chaire d'Edimbourg. Malebranche s'exprime ainsi: « C'est la même chose à l'âme de *recevoir* la manière d'être qu'on appelle la douleur, que *d'apercevoir* la douleur, puisqu'elle ne peut recevoir la douleur d'autre manière qu'en l'apercevant[2].» Arnauld dit de son côté : « Quoi que ce soit que je connaisse, je connais que je le connais par une certaine réflexion virtuelle qui accompagne toutes mes pensées[3]. » Condillac écrit « que la conscience accompagne toutes les perceptions[4]. » « Il ne faut pas, dit Thomas Brown, regarder l'intelligence, le

1. Voy. plus haut, t. Ier, p. 33 et suiv.
2. *De la Recherche de la vérité*, livre Ier, chap. Ier, § Ier.
3. *Des vraies et des fausses idées*, chap. II.
4. *Origine des connaissances*, Ire part., sect. II, chap. Ier, § 4.

plaisir, la peine et la volonté comme des objets de connaissance pour une faculté distincte de ces facultés elles-mêmes, mais comme des manières dont le *moi* s'apparaît à lui-même : ce sont des modes de conscience et non pas des objets de la conscience[1]. » Voici en résumé les raisons de cette théorie : 1° le plaisir et la peine ne peuvent être dans l'âme à son insu. On accorde que l'inclination en puissance peut se séparer de la conscience ; mais on soutient que l'inclination en acte ne s'en sépare pas. La conscience de l'inclination est précisément le plaisir et la peine ; dès qu'il y a peine ou plaisir, l'inclination se connaît elle-même. On ne peut donc pas mettre d'un côté le plaisir et la peine, et de l'autre la conscience de la peine et du plaisir. 2° Ce qu'on dit du plaisir et de la peine, on le dit du mouvement, des actes de l'intelligence et des actes de la volonté. On reconnaît que l'âme n'a pas conscience de ses facultés lorsqu'elles sont dans l'inaction, si l'on en excepte la volonté ; mais on soutient que dès que les facultés agissent, l'âme les connaît. Quand je meus mon corps, dit-on, je sais que je le meus, et les mouvements que j'ignore, je ne me les attribue pas. D'une autre part, que serait-ce qu'une perception, qu'une conception que l'âme ne se rapporterait pas à elle-même ? Le pouvoir de connaître peut s'ignorer lui-même, l'acte de connaître ne le peut pas. Enfin quand je veux, je sais que je veux ; une volition à l'insu de celui qui veut est une chose incompréhensible.

D'après cette doctrine, la conscience ne serait pas seulement un mode de l'intelligence et de l'inclination, mais aussi un mode de la volonté et de la faculté motrice. Ce ne serait plus seulement la volition, mais la connaissance de la volition qu'il faudrait rapporter à la volonté. Savoir que je meus mon corps ne serait plus un acte de l'intelligence, mais un acte même de la faculté motrice. Cela choque le langage ordinaire, mais le langage ordinaire peut se tromper, et nous ne devons pas en faire un argument contre l'opinion que nous voulons rejeter ; il faut l'examiner en elle-même.

1. *Lectures on the philosophy of the human mind*, by Thomas Brown, seconde édit., t. II, p. 225.

Pour rapporter deux phénomènes à deux facultés différentes, il faut ou que les deux phénomènes puissent se séparer, ou s'ils sont inséparables, qu'ils ne soient pas au moins en proportion l'un de l'autre. Or, cette dernière condition s'applique à l'action des facultés et à la conscience que nous en avons. Les mouvements que nous accomplissons avec le plus d'adresse et de force sont ceux dont nous nous sommes fait une habitude et dont nous avons le moins de conscience. L'expérience prouve que la passion la plus violente est la plus incapable de se décrire elle-même. D'un autre côté, les plus grands poëtes et les plus grands orateurs ne sont pas les plus habiles à tracer une poétique et une rhétorique, c'est-à-dire une description de la marche que suit l'intelligence dans l'œuvre poétique et l'œuvre oratoire. Enfin nous n'avons pas conscience de tous les actes de volonté que nous accomplissons pour entretenir notre attention pendant un temps assez étendu. Nous sommes incapables de dire s'il suffit en ce cas d'un seul acte, ou s'il en faut autant qu'il s'est écoulé de moments indivisibles pendant cet intervalle. Si nous ne pouvons résoudre cette question, c'est que nous n'avons qu'une faible conscience de la marche de notre volonté. Celle-ci a dû cependant déployer une grande énergie pour soutenir pendant longtemps notre intelligence, que l'attention fatigue et qui se plaît à marcher au hasard, et à fuir le gouvernement de la volonté.

C'est à cause de cette faiblesse de la conscience qu'on a pu mettre en doute que l'homme se connût lui-même [1]. Nous sommes souvent obligés de recourir au raisonnement pour prouver aux autres qu'ils accomplissent certains actes dont ils n'ont qu'une bien faible conscience, puisqu'ils en perdent le souvenir au moment même où ils viennent de les accomplir. Voici quelques preuves de cette vérité : si vous dites que les yeux ne perçoivent point la profondeur, mais seulement la longueur et la largeur, et que vous en appeliez au sens intime, vous ne produirez pas la conviction. Pour y parvenir, vous êtes obligé de rappeler que nous croyons souvent perce-

1. Voy. plus haut, même chapitre, § 1er.

voir les saillies et les creux d'un bas-relief, là où il n'y a qu'une peinture; que c'est la différence des ombres qui nous fait supposer la profondeur et la saillie, et que nous en jugeons de même en présence des tableaux de la nature, quoique les couleurs soient toutes sur le même plan [1]. Demandez à quelqu'un si son esprit produit plusieurs actes à la fois : il demeurera indécis. Faites-lui observer que la comparaison est impossible, s'il n'y a au moins deux conceptions, ou une perception et une conception dont on compare les objets, et vous l'aurez convaincu. Demandez à un autre si la mémoire est nécessaire pour percevoir le son, sa conscience ne lui fournira pas sur-le-champ la réponse : faites-lui remarquer que, puisque le son a une durée, on ne le perçoit tout entier qu'à la condition de se rappeler le commencement, quand on en perçoit le milieu, et le milieu quand on en perçoit la fin, et il reconnaîtra que la mémoire est nécessaire à la perception du son. Interrogez celui qui pèse un corps dans une balance sur les opérations de son esprit pendant cette expérience : vous dira-t-il sur-le-champ que s'il emploie une balance, c'est qu'il ne peut se fier à son toucher ni à sa mémoire pour la comparaison du poids des corps; qu'il se souvient de l'insuffisance de sa faculté naturelle; qu'il se sert de la balance sur la foi de l'ouvrier; qu'il s'en sert aujourd'hui comme il s'en est servi hier, sans la vérifier de nouveau, et persuadé qu'il est que la nature obéit à des lois stables et universelles. Il accomplit cependant tous ces actes, chaque fois qu'il lève la balance, mais il est loin de savoir immédiatement qu'il les accomplit. La conscience est une faculté difficile à consulter : la pente de notre nature est de regarder plutôt au dehors qu'au dedans. La Providence l'a voulu ainsi : l'homme peut vivre sans se connaître; il ne le peut, sans connaître les hommes et les choses : sa vie dépend du dehors.

La connaissance de l'action de nos facultés n'est donc pas en proportion de cette action : les deux phénomènes se séparent. Nous en pouvons donner pour confirmation que les

1. Voy. plus haut, p. 29.

hommes diffèrent les uns des autres sous le rapport de l'aptitude qu'ils ont à la connaissance de soi-même. On doit donc attribuer cette connaissance à une faculté spéciale.

Mais, dira-t-on, ce n'est pas par la conscience des actes de leur âme que les hommes sont différents, c'est par l'attention qu'ils y apportent. Les mouvements volontaires fixent plus notre attention que les mouvements instinctifs et habituels : voilà pourquoi nous croyons n'avoir pas conscience des derniers. Celui qui est touché de la passion de l'amour donne plus d'attention à l'objet aimé qu'à la façon dont il aime : voilà comment il pourra ne pas être le plus habile peintre de l'amour.

Cette explication, comme tant d'autres, recule la difficulté sans la résoudre. Nous demanderons pourquoi les hommes diffèrent les uns des autres pour le degré d'attention qu'ils apportent aux actes de leur âme. S'ils éprouvent plus ou moins de difficulté à tourner leur attention sur eux-mêmes, n'est-ce pas que la conscience leur est plus ou moins facile. Dans l'exercice de la perception extérieure, ceux qui spontanément perçoivent avec le plus de facilité et de clarté un certain genre d'objets, sont aussi ceux qui prêtent par la suite à ces objets une attention plus suivie, parce qu'elle leur coûte moins d'effort et qu'ils y trouvent plus de plaisir.

Voudrait-on dire que la différence qui existe entre les hommes sous le rapport de la connaissance de soi-même ne tient pas à une différence de conscience, mais à une différence de mémoire. Si l'on est disposé à considérer la mémoire des actes de l'âme comme une mémoire particulière, qui n'appartient pas à tous au même degré, il sera bien difficile de ne pas regarder la conscience comme une faculté à part. En effet, on distingue entre le souvenir d'un acte de l'âme et cet acte lui-même; pourquoi ne distinguerait-on pas entre cet acte et la connaissance primitive que nous en avons? Le souvenir d'une peine n'est pas une peine, le souvenir d'une volition n'est pas une volition. Si le souvenir d'une peine ou d'une volition est regardé comme un acte d'intelligence et non d'inclination et de volonté, pourquoi la connaissance d'une peine ou d'une

volition ne serait-elle pas un acte d'intelligence? Tout souvenir suppose une connaissance primitive : on ne peut pas attribuer le souvenir à l'intelligence et la connaissance primitive à autre chose que l'intelligence. Si se rappeler qu'on a souffert est un acte intellectuel, savoir qu'on souffre est aussi un acte de l'intelligence et non une souffrance pure. On ne peut distinguer la mémoire d'avec la faculté motrice, l'inclination et la volonté, qu'à la condition d'en distinguer aussi la conscience.

En résumé, la différence d'attention et la différence de mémoire au sujet des actes de l'âme indiquent une différence de perception. Ce n'est pas toujours des actes les plus énergiques de l'âme qu'on garde le plus fidèle souvenir et qu'on peut donner la meilleure description. Il n'y a donc point de proportion entre l'acte de l'âme et la conscience que nous en avons; la méthode qui préside à la détermination des facultés nous oblige de considérer la conscience comme une faculté spéciale, distincte non-seulement de la volonté, de l'inclination et de la faculté motrice, mais aussi des autres facultés intellectuelles, dont l'action n'est pas toujours proportionnée à la connaissance que nous en avons.

Après avoir donné les raisons qui nous font regarder la conscience comme une faculté spéciale de l'intelligence, rapportons les autorités qui appuient cette théorie. Descartes admet la possibilité de l'intelligence et du sentiment sans la conscience : « Les brutes, dit-il, voient et sentent sans avoir conscience de leur vision et de leur sentiment... L'action de la pensée par laquelle on croit une chose est différente de celle par laquelle on connaît qu'on la croit : elles sont souvent l'une sans l'autre [1]. »

Leibniz est encore plus explicite sur ce sujet : « Il n'est pas possible, dit-il, que nous réfléchissions toujours expressément sur toutes nos pensées : autrement l'esprit ferait réflexion sur chaque réflexion à l'infini, sans pouvoir passer à une nouvelle pensée. Par exemple, en m'apercevant de quelque sentiment

1. *Œuvres philosophiques*, édit. Ad. G., introd. p. cxx; *Discours de la méthode*, IIIe part., § 2.

présent, je devrais toujours penser que j'y pense, et penser encore que je pense d'y penser, et ainsi à l'infini. Mais il faut bien que je cesse de réfléchir sur toutes ces réflexions, et qu'il y ait enfin quelque pensée qu'on laisse passer sans y penser, autrement on demeurerait toujours sur la même chose. Quand on a faim on n'y pense pas à tout moment [1]. » Locke, Thomas Reid et Dugald-Stewart ont aussi regardé la conscience comme une faculté particulière [2]. Nous sommes donc déterminés par toutes ces raisons à considérer la conscience comme une faculté distincte des actes qu'elle nous atteste et, par conséquent, comme une faculté spéciale de l'intelligence.

§ 3. Perception des phénomènes multiples de l'âme et de son unité.

La conscience découvre des phénomènes qui s'expriment dans le langage par des adjectifs et des verbes, ayant pour sujet le mot *je* ou *moi*, comme dans ces phrases : je *meus* mon corps, je *jouis*, je *souffre*, j'*aime*, je *veux*, je *connais*, je *crois*. Elle aperçoit souvent plusieurs de ces phénomènes ensemble, et elle peut être considérée comme l'une des sources d'où la conception fera sortir plus tard l'idée du nombre abstrait. Mais la conscience connaît aussi dans l'âme quelque chose qui se distingue des phénomènes et qui s'exprime toujours par un substantif : *je*, *moi*. Nous traitons des phénomènes et des causes qui les produisent, en traitant de chaque faculté ; ici nous devons indiquer ce que la conscience découvre dans l'âme indépendamment des facultés et des phénomènes. La conscience m'atteste que *je* meus mon corps, que *je* jouis ou souffre, que *je* veux et que *je* pense. On remarque dans ces phrases un mot qui reste toujours le même : *je*, et un mot qui varie : *meus*, *jouis*, *souffre*,

1. *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, liv. II, chap. Ier, § 19.
2. Locke, *Essai sur l'entendement humain*, liv. II, chap. VI ; Ad. Garnier, *Critique de la philosophie de Th. Reid*, p. 7 et 8 ; D. Stewart, *Éléments de la philosophie de l'esprit humain*, traduits par Prevost, t. Ier, p. 1 et suiv. *Esquisses de philosophie morale*, trad. par Jouffroy, p. 13.

veux; *pense*. La conscience me montre donc la *multiplicité* des actes et l'*unité* du sujet qui les accomplit. Le mot *je*, *moi* est l'expression de cette unité. Il n'est personne qui ne distingue le sens de ce mot d'avec le sens du mot *nous*. Cette *unité* est l'un des caractères de ce qu'on appelle la *personne humaine*. Pour comprendre la simplicité et l'indivisibilité de la personne, il suffit de lui opposer ces unités factices qu'on appelle *une* armée, *une* ville, *une* maison, *un* corps. L'armée, la ville, la maison peuvent se diminuer sans se détruire; le corps peut se rompre en mille autres corps; la personne ne peut se diviser sans périr. Une armée, une ville, une maison ne sont donc pas de véritables unités, mais des totalités. Leur unité n'est que la ressemblance de leurs parties. La totalité et la ressemblance des parties supposent la multiplicité qui est le contraire de l'unité. Ce qu'on appelle l'unité du monde n'est que la ressemblance et l'harmonie des parties de l'univers. Cette distinction bien comprise empêcherait de confondre l'unité véritable et simple avec la totalité, et par conséquent l'âme avec le corps, et Dieu avec le monde. L'erreur qu'on appelle le panthéisme, et qui consiste à identifier Dieu avec le monde, vient de ce qu'on n'a pas distingué l'unité simple et vraie d'avec la fausse unité qui résulte de l'accord des parties et qui n'est qu'une totalité, une ressemblance, une harmonie.

Fénelon n'admet pas que l'idée d'unité nous soit donnée par la conscience de notre âme : « Dira-t-on, s'écrie-t-il, que c'est dans une chose si invisible et si impénétrable que je vois clairement ce que c'est qu'unité[1]? » Si Fénelon veut parler de l'unité mathématique, il a raison : ce n'est pas la conscience qui nous donne l'idée d'une unité qui non-seulement est sans étendue, mais qui encore est sans plaisir, sans peine, sans volonté, sans pensée. Aucune perception ne saisit cette unité vide de réalité ou d'existence. C'est l'effort seul d'une conception purement idéale qui peut atteindre à cette fiction[2]. Mais il n'en est pas moins vrai que la conscience nous fait saisir en nous

1. *Œuvres philosophiques*, édit. A. Danton, chez Hachette, p. 58.
2. Voy. plus loin, sect. II, chap. II.

cette unité vivante qui meut, qui aime, qui veut, qui pense, unité qui ne peut se diviser sans se détruire, et qui pourtant accomplit des actes différents. Fénelon ajoute : « Loin d'apprendre par mon âme ce que c'est que d'être *un*, c'est au contraire par l'idée claire que j'ai déjà de l'*unité* que j'examine si mon âme est une ou divisible. » En supposant que nous eussions l'idée de l'unité mathématique avant d'avoir celle de l'unité de notre âme, ce qui est contestable, il résulterait encore des dernières paroles de Fénelon que la conscience nous montrerait l'unité de notre âme ; car ce serait par la conscience seule que nous pourrions examiner si notre âme est une ou divisible, et s'accorde ou non avec cette autre unité qu'une faculté distincte de la conscience nous aurait fait concevoir.

§ 4. Perception de notre pouvoir. Origine de l'idée de cause.

Lorsque je meus mon corps, lorsque j'aime ou que je hais, lorsque je perçois ou conçois, ma conscience me montre l'acte que j'accomplis, ou mes facultés en action. Mais pendant l'inaction de ces facultés je ne sais pas si je les possède encore. D'où me vient donc l'idée d'un pouvoir ou d'une puissance qui ne soit pas encore passée à l'action. Il y a un pouvoir que la conscience me fait voir même dans l'inaction ; c'est le pouvoir de vouloir ou la volonté. Je sais que je puis vouloir, même alors que je ne veux pas. Quand mon bras est immobile, je sais que je puis vouloir le remuer ou le laisser en repos, bien que je n'accomplisse ni l'une ni l'autre de ces volitions. On a dit que si je ne veux pas mouvoir le bras, par cela même je veux le laisser immobile ; qu'ainsi je n'ai conscience de mon pouvoir de vouloir qu'au moment où il est en action, et que, par conséquent, il en est de la volonté comme des autres facultés. Mais lorsque, par l'action instinctive de la faculté motrice, le bras se trouve dans une certaine position, la conscience montre que la volonté peut intervenir aussi bien pour le maintenir dans cette position que pour l'en tirer, et qu'elle peut aussi n'intervenir en aucune sorte : c'est là pré-

cisément la conscience de mon pouvoir de vouloir, c'est-à-dire d'un pouvoir qui n'est pas encore passé à l'acte. Nous n'entendons pas dire que notre pouvoir de vouloir soit toujours présent à notre conscience, mais seulement qu'il peut s'y présenter à l'état de pure puissance et sans passer à l'action. La conscience d'une faculté en action, comme par exemple de l'intelligence produisant des actes de perception et de conception, la conscience d'une faculté qui n'est point passée à l'acte, comme du pouvoir de vouloir avant la volition, et enfin la conscience de la production de la volition par la volonté [1] pourrait à des yeux attentifs donner la connaissance d'une puissance produisant un acte, ou d'une cause produisant un effet. Mais ce qu'on appelle d'ordinaire la notion de la cause et de l'effet n'est pas puisée à cette profondeur. Cette dénomination s'applique à la volition agissant sur l'intelligence ou sur la faculté motrice, ou à la faculté motrice elle-même agissant sur le corps; et, par un jugement d'analogie que nous décrirons plus loin [2], nous nous représentons toute cause extérieure comme une volition ou comme une force motrice. La notion de cause, même lorsque ce nom s'applique seulement à la volition et à la faculté motrice, est donc une connaissance que nous devons à la conscience.

Cette origine a cependant été révoquée en doute, et la notion de cause elle-même a été niée par un habile philosophe que nous avons déjà souvent cité, par David Hume. Voici comment il essaye d'établir que ni les sens extérieurs, ni la conscience, ne nous font saisir la relation de la cause à l'effet. « Quand nous promenons nos regards, dit-il, sur les objets qui nous environnent, nous n'apercevons pas cette liaison nécessaire, qui unit l'effet à la cause. Nous voyons que les choses se suivent, et voilà tout. Une bille frappe une autre bille ; celle-ci se meut : les sens extérieurs ne nous apprennent rien de plus... Examinons maintenant si l'idée de pouvoir vient de la réflexion sur les opérations de l'âme. On allè-

1. Voy. t. Ier, p. 327.
2. Voy. même livre, sect. III, chap. Ier.

gue que nous sentons à chaque instant un pouvoir au dedans de nous, puisque nous nous sentons capables de mouvoir les organes du corps, et de diriger les facultés de l'esprit par un simple acte de la volonté... Si un sentiment intime nous faisait apercevoir en nous quelque pouvoir moteur, il faudrait que nous connussions ce pouvoir avant son action sur le corps. Mais l'expérience seule nous apprend que nous n'avons pas le même empire sur tous nos organes... Un homme qui vient d'être frappé de paralysie au bras ou à la jambe, ou qui vient de perdre récemment un de ses membres, fait dans le commencement des efforts réitérés pour mouvoir le membre paralysé ou celui qu'il a perdu. Il croit avoir le même pouvoir qu'un homme en pleine santé. Il n'en a donc pas le sentiment, car le sentiment ne peut tromper. C'est l'anatomie qui nous apprend que les objets sur lesquels s'exerce immédiatement le pouvoir moteur ne sont pas les membres, mais les nerfs et certains esprits animaux inconnus. La puissance qui préside à cette opération n'est donc pas connue par la conscience. Prétendrait-on que l'idée de force ou de pouvoir vînt de ce *nisus*, de cet effort que nous faisons lorsque nous essayons de surmonter un obstacle? Mais nous attribuons le pouvoir à l'Être suprême qui n'a aucun obstacle à surmonter, à l'esprit qui n'a pas besoin de faire effort pour diriger ses pensées et pour mouvoir les membres, et enfin à la matière inanimée qui n'a pas le sentiment de l'effort. De plus, ce sentiment de l'effort ne nous apprend rien sur ses suites, sur les effets qu'il peut produire; par conséquent nous ne le sentons pas comme un pouvoir, comme une cause. L'expérience seule nous en montre les résultats, et là encore nous ne voyons que des événements qui se succèdent, savoir l'effort et le mouvement, et non des événements dont l'un produise l'autre, car l'effort n'est pas toujours suivi du mouvement. L'idée de pouvoir nous vient-elle du sentiment de l'acte de volonté qui fixe une idée dans notre esprit? Nous ne sentons que l'événement, c'est-à-dire l'existence d'une idée après un commandement de la volonté, mais la manière dont cette opération s'accomplit, et le pouvoir qui l'exécute échappe à notre prise. Nous avons moins d'empire sur nos

sentiments et nos passions que sur nos idées : mais nous ne savons cela que par l'expérience et non par la connaissance intrinsèque du pouvoir de la volonté. Comment la volition peut-elle susciter en nous une pensée? Ne le saurions-nous pas si nous connaissions la volonté comme un pouvoir? Certains philosophes ont cru devoir attribuer à la volonté immédiate de Dieu la production de tous les effets de la nature, l'action de l'âme sur le corps et sur les pensées; l'action de l'âme n'est plus alors qu'une occasion de l'action de Dieu : si nous connaissions notre pouvoir, aurait-on pu faire de pareilles suppositions?... Comme nous ne pouvons nous former aucune idée de choses qui n'ont jamais affecté ni nos sens externes, ni notre sens intime, il paraît inévitable de conclure que *nous n'avons aucune idée de pouvoir, de cause*, et que ces mots ne signifient rien, soit dans les spéculations philosophiques, soit dans la vie commune... Il n'y a dans tout cela que l'habitude de voir deux événements joints l'un à l'autre, de concevoir le second à propos du premier, et de se persuader que si l'un existe, l'autre existera[1]. »

Hume a raison de dire que les sens extérieurs ne nous montrent, avec l'aide de la mémoire, que des événements qui se succèdent, et qu'ils ne nous font rien saisir que nous puissions appeler un pouvoir ou une cause. C'est, comme nous l'avons remarqué, un jugement par analogie qui nous fait supposer dans les objets extérieurs un pouvoir semblable à celui que la conscience nous fait saisir en nous-mêmes. Mais le philosophe a-t-il le droit de contester que la conscience nous révèle des causes?

Toute sa discussion s'appuie sur ce double argument, que si nous avions la conscience d'une cause, nous pourrions : 1° en prévoir les effets ; 2° connaître son mode d'action. En supposant que la conscience laissât ici quelque chose à désirer, pourquoi lui demanderions-nous plus qu'elle ne nous offre, et rejetterions-nous les lumières qu'elle nous présente, parce qu'elle ne dissiperait pas toutes les obscurités. Mais la con-

1. *Œuvres philosophiques*, trad. fr., t. Ier, p. 182 et suiv.

science nous montre ici tout ce qu'elle doit nous montrer. Elle nous atteste, par exemple, que la volonté agit sur l'intelligence au moment même où cette action a lieu. Elle ne nous fait pas, dit le critique, pressentir cette action; mais il suffit qu'elle nous la montre au moment de l'accomplissement : un pouvoir ne devient une cause qu'en agissant. Pendant l'inaction de la faculté motrice, dit-on, nous ne savons pas que cette faculté existe en nous, nous ne savons pas quels membres elle peut mouvoir, ni quels membres elle a cessé de pouvoir mettre en mouvement; nous ne l'apprenons que par l'expérience. Mais cette expérience, c'est la conscience qui nous la fournit; c'est elle qui nous apprend que nous ne pouvons mouvoir tels membres et que nous mouvons les autres, ou en d'autres termes que nous sommes la cause de leur mouvement. La conscience nous montre donc l'action de la faculté motrice sur le corps, comme elle nous montre l'action de la volition sur l'intelligence. Elle nous fait donc connaître que la faculté motrice est la cause de certains mouvements, et la volonté la cause de certaines modifications de la pensée. Mais, poursuit-on, nous attribuons le pouvoir à l'Être suprême qui n'a aucun obstacle à surmonter, et qui ne doit pas éprouver le sentiment de l'effort. Le pouvoir que nous lui attribuons est semblable à celui de la volonté sur l'intelligence, ou même à celui de notre faculté motrice, lorsque la résistance extérieure est si faible que nous ne la sentons pas. C'est donc encore dans notre conscience que nous puisons l'idée du pouvoir que nous attribuons à Dieu. Nous ne connaissons pas, dit-on, comment la faculté motrice meut le corps, ni comment la volonté parvient à fixer une idée dans l'esprit. Savons-nous bien ce que nous demandons, quand nous regrettons de ne pas connaître ce mode d'action? Ne nous sommes-nous pas trompés par quelque image grossière, empruntée au monde des sens, et ne voudrions-nous pas voir une sorte de mécanisme, un système de leviers et de poulies, semblable à celui qu'on emploie pour soulever les lourds fardeaux? La conscience nous apprend qu'une volition suffit pour déterminer un effort de la faculté motrice ou de l'in-

telligence, et le plus souvent que l'effort réussit à mouvoir le corps et à fixer une idée dans l'esprit ; si elle n'en montre pas davantage, c'est qu'elle n'a pas autre chose à nous montrer ; c'est qu'il n'en est pas du monde de l'esprit comme du monde de la matière, et que dans le premier, les choses se passent plus simplement que dans le second.

Nous avons donc droit de dire que la conscience nous donne l'idée de la cause ou de la puissance, puisqu'elle nous montre en nous des facultés qui agissent sur d'autres facultés ou sur notre corps. Si certains philosophes ont cru devoir attribuer à l'intervention de Dieu l'action de l'âme sur le corps et sur la direction des pensées [1], c'est que ces philosophes ont, comme David Hume, rejeté les enseignements de la conscience ; que des systèmes préconçus leur ont fait mettre l'imagination à la place de l'observation, et encore n'ont-ils pu concevoir cette action de Dieu qu'à l'image de celle que leur attestait leur conscience.

Hume supposant que ni la conscience, ni les sens extérieurs, ne nous fournissent l'idée de pouvoir ou de cause, conclut que ces mots ne signifient rien, soit dans les spéculations philosophiques, soit dans la vie commune. Mais nous soutiendrons contre lui, malgré l'apparence paradoxale de la proposition, qu'il n'y a pas de mots vides de sens. Comment, en effet, de pareils mots passeraient-ils de bouche en bouche, comment se transmettraient-ils de génération en génération, s'il était impossible d'y attacher aucune idée ? Si David Hume eût essayé de mettre dans le commerce des hommes des mots sans signification, il aurait reconnu que cette entreprise était impossible. Personne n'aurait répété ces mots, ou ceux qui les auraient répétés y auraient attaché un sens de leur fantaisie. Les mots qu'on accuse de ne rien signifier sont justement ceux qui signifient trop de choses et que chacun entend à sa façon. S'il est possible de dénaturer le sens d'un mot, il ne l'est pas de l'employer sans y attacher aucune

1. Malebranche et Berkeley, voy. plus haut, t. Ier, p. 81 et 84, et t. II, p. 95.

acception. Quant aux termes de *puissance* et de *cause*, si l'on observe le langage de ceux qui parlent correctement, on s'apercevra que ces mots ont toujours dans leur bouche un sens clair et déterminé, celui d'un être qui agit sur un autre être et qui le modifie, celui que David Hume admet lui-même puisqu'il le combat, car comment le combattrait-il s'il n'en avait pas l'intelligence; celui qu'il emploie lorsqu'il dit ailleurs que la science des *causes* est la plus satisfaisante pour l'esprit, et qu'il y a des *forces* qui agissent dans la matière [1]. Tel est le sort des sceptiques : après avoir épuisé leurs efforts pour nier certaines connaissances et rejeter certains mots, ils se laissent entraîner à la pente du sens commun et viennent à reconnaître les mêmes vérités et à employer le même langage que les autres hommes.

Après avoir dit que les mots de *puissance* et de *cause* sont vides de sens, David Hume avance qu'ils nous sont suggérés par l'habitude de voir deux événements joints l'un à l'autre, de concevoir le second à propos du premier et de nous persuader que si l'un existe, l'autre existera. Mais l'habitude de voir deux événements joints l'un à l'autre et de concevoir le second à propos du premier, ne suffit pas pour que nous regardions le premier comme la cause du second. Reid, répondant à cette partie de la théorie de Hume, a fait remarquer que l'habitude de voir la nuit succéder au jour et de concevoir l'un à propos de l'autre, ne nous fait pas supposer que l'un soit la cause de l'autre. Pour nous persuader que de deux événements l'un ramènera l'autre, il faut que nous puissions supposer dans le premier une cause, c'est-à-dire une faculté motrice ou une volonté qui déterminera le second. La fumée précède le feu sans qu'elle en soit regardée comme la cause. Le plaisir succède à la peine, sans que la peine soit envisagée comme produisant le plaisir.

Il est donc impossible de confondre un simple rapport de succession avec le rapport de cause et d'effet : le premier ne devient le second que par une transformation complète,

1. *Œuvres philosophiques*, trad. fr., t. Ier, p. 92 et 219.

quand on peut supposer par analogie dans le phénomène qui en précède un autre ces forces dont notre conscience nous atteste l'action, c'est-à-dire une volonté ou une faculté motrice.

Telles sont donc les notions que nous devons à la conscience : 1° elle nous montre les phénomènes dont les noms sont des adjectifs et des verbes qui s'accordent avec le mot *je* ou *moi;* 2° elle nous fait voir ce *je* ou *moi* qui reste *un* au milieu de la multiplicité de ses actes; 3° parmi les facultés de l'âme, une seule apparaît à la conscience, même dans l'inaction, c'est la volonté; elle se montre comme pure puissance de vouloir et c'est là ce qui nous donne la conscience de notre liberté. Les autres facultés n'apparaissent à la conscience que dans l'action. Parmi les facultés, il en est deux auxquelles s'applique l'acception ordinaire du mot cause; car on entend vulgairement par cause non pas l'être qui agit sur lui-même, mais l'être qui agit sur autrui; ces deux facultés sont la volonté et la faculté motrice; et c'est à l'image de l'une ou de l'autre que nous concevons toutes les causes de l'univers.

§ 5. La perception de la mémoire ou la reconnaissance. Perception de notre identité ou de notre durée.

Je me perçois moi-même, je sais que j'existe au moment où je me perçois, et que j'existe avec certain mode, tel que la pensée, le sentiment du plaisir ou de la peine, la volition, etc. De plus, je sais que j'ai existé hier, avant-hier et tout le temps qu'embrasse ma mémoire. Il n'y a pas ici une croyance, mais une connaissance; ce n'est pas une conjecture, mais une certitude. Je me perçois dans le présent et je me perçois dans le passé : le concours de ces deux perceptions constitue la connaissance de mon identité personnelle. La perception de mon existence passée est aussi immédiate que celle de mon existence présente. Je n'ai pas besoin de raisonner pour savoir qu'au moment où je parle je ne me perçois pas

pour la première fois et que je me suis déjà perçu. En effet, me percevoir dans le passé, c'est percevoir actuellement que je me suis perçu autrefois; c'est pour ainsi dire avoir la perception actuelle d'une perception passée, ou la conscience présente d'une conscience qui n'est plus.

Nous ne cherchons pas à donner d'explication de ce *fait* qui est simple et indécomposable, nous le constatons seulement. Les philosophes qui ont tenté de le ramener à un *fait* plus simple, n'ont pu que le reproduire sous d'autres termes. Comment sais-je que j'ai existé autrefois et que je me suis déjà connu, en d'autres termes, comment arrive-t-il que je me *re*connaisse? « Pour *re*connaître un objet, dit Descartes, il faut que lors de la connaissance primitive de cet objet, j'aie jugé qu'il était nouveau[1]. » Mais pour juger qu'un objet est nouveau, il faut qu'on le compare à d'autres qui sont jugés avoir été déjà connus. Or, la question est précisément de savoir comment nous jugeons qu'un objet nous a été déjà connu. La première fois que je me suis perçu moi-même, je n'ai pu me percevoir ni comme nouveau ni comme ancien, car ce sont deux termes corrélatifs. La nouveauté ne paraît que par son opposition à l'ancienneté. C'est le second moment de mon existence seulement qui a pu me paraître nouveau, par opposition au premier qui m'a paru par cela même ancien. Je me suis donc rappelé le premier moment de mon existence, pendant que je percevais le second : j'ai nommé le premier passé et le second présent; mais avant de connaître le second, le premier n'était pour moi ni présent ni passé, car ce sont encore là deux termes corrélatifs. Si nous voulons chercher comment, au second moment de notre existence, le premier peut nous paraître passé, nous ne pourrons que répéter la question sans la résoudre : je le perçois comme passé, parce que je le perçois comme passé. On a dit qu'au second moment de mon existence, le premier restait encore pour moi l'objet d'une perception, et que je le plaçais dans le passé, parce que je ne pouvais placer dans le même temps deux moments distincts de mon existence. Mais d'abord com-

1. *Œuvres philosophiques*, édit. Ad. G., introd. p. CXIV.

ment le premier moment de mon existence, qui n'est plus, est-il encore l'objet d'une perception actuelle? Secondement, si ce moment m'embarrasse et si je ne puis le placer dans le présent avec le second moment, pourquoi ne le placerais-je pas dans l'avenir? — Vous dites que c'est parce qu'il appartient au passé? — Comment le savez-vous? C'est toujours la même question. Vous le savez directement, sans que vous en puissiez donner la raison, et c'est ce que nous voulons établir.

Condillac et Hume ont voulu expliquer la différence de la connaissance primitive et de la mémoire par une différence de vivacité entre les deux phénomènes. « L'âme, dit le premier, sent faiblement ce qu'elle a été et sent vivement ce qu'elle est[1]. » « La mémoire, dit le second, retrace les perceptions sensibles, l'imagination les imite, mais ni l'une ni l'autre n'ont le degré de force de la sensation primitive. Les idées sont les copies des impressions; chaque idée est une perception languissante, un affaiblissement d'une perception plus vive[2]. » Mais Condillac se réfute lui-même lorsqu'il dit : « Le sentiment d'une sensation actuelle peut être moins vif que le souvenir d'une sensation qui n'est plus[3]. » D'ailleurs pourquoi le sentiment faible serait-il placé dans le passé plutôt que le sentiment vif? Nos perceptions actuelles sont plus ou moins vives et nous ne les rangeons pas dans l'ordre des temps, suivant le degré de leur vivacité. Ce n'est donc pas la différence de degré dans la perception qui établit pour nous entre les moments de notre existence une différence de temps.

Dira-t-on, encore avec Condillac, qu'au second moment de notre existence, le premier est seulement l'objet d'une conception, tandis que le second est l'objet d'une perception; que la perception affecte nos nerfs et que la conception n'affecte que le cerveau[4]. Mais on n'explique pas ainsi comment cette conception se rapporte plutôt au passé qu'à l'avenir, ou comment elle n'est pas prise pour un effet de notre imagination.

1. *Traité des sensations*, édit. orig., p. 26.
2. *Œuvres philosophiques*, trad. franç., Ier vol., p. 73 et 77.
3. *Traité des sensations*, édit. orig., p. 28.
4. *Ibid.*, p. 28.

Il y a des conceptions qui ne se rapportent à aucun temps comme celle du cercle parfait. La perception de mon existence passée n'est donc pas une pure conception. La conception n'implique pas l'existence de l'objet qu'elle représente, la *re*connaissance implique l'existence de l'objet qu'elle *re*connaît. La conception ou la représentation mentale d'un objet qui a été autrefois perçu n'emporte pas nécessairement avec elle la perception du temps passé dans lequel j'ai perçu l'objet que je conçois. Un musicien conçoit quelquefois une mélodie qu'il croit nouvelle, sans reconnaître qu'il l'a déjà entendue; car la conception n'est pas la *re*connaissance.

Ce qu'on appelle ordinairement la *mémoire* contient deux phénomènes différents : 1° La conception ou représentation mentale des objets absents : nous en traiterons quand nous nous occuperons des conceptions ; 2° la *re*connaissance, qui est une perception : c'est la perception d'un moment passé de mon existence dans lequel j'ai connu l'objet que je *re*connais. Cette reconnaissance peut accompagner une conception, si celle-ci est la représentation d'un objet que nous ayons perçu autrefois; mais elle peut aussi s'en séparer ; il peut y avoir conception sans reconnaissance, comme dans l'exemple du musicien, et reconnaissance sans conception, comme, lorsqu'en présence d'une seconde perception du même objet, il m'arrive de le reconnaître. Il ne faut pas dire non plus que la reconnaissance soit la conception jointe à l'idée du passé; car j'ai la conception de l'âge d'or jointe à l'idée du passé, et cela ne suffit pas pour que je m'affirme à moi-même que j'ai perçu l'âge d'or, ou, en d'autres termes, pour que je le *re*connaisse. La mémoire ou le souvenir entendu comme acte de reconnaissance n'est pas la conception du passé en général, mais la perception d'un moment passé de mon existence dans lequel j'ai perçu l'objet que je reconnais.

Un savant de nos jours qui a voulu appliquer aux sciences morales la sagacité et la pénétration qui l'ont illustré dans les sciences physiques, a tenté aussi d'éclaircir l'acte de *re*connaissance [1]. Il suppose qu'à la première perception l'âme est

1. Ampère, *Essai sur la classification des sciences*, t. II.

rendue attentive par la nouveauté de l'objet, et qu'à la seconde l'attention a cessé. Suivant lui, la conscience attestant à la fois une perception attentive et une perception inattentive et ces deux perceptions ne pouvant exister ensemble, il faut bien en placer une dans le passé, et par là nous connaissons que nous avons déjà connu l'objet. Mais la même difficulté se représente toujours. Comment la perception attentive est-elle placée plutôt dans le passé que dans l'avenir ou dans l'imagination? De plus, on suppose ici que la reconnaissance n'a lieu que dans le cas où la première perception a été attentive et la seconde sans attention, mais le contraire peut arriver. On examine souvent avec plus de soin un objet à la seconde vue, et cela n'empêche pas qu'on se rappelle l'avoir connu d'abord sans attention. La *re*connaissance est d'autant plus sûre que la première et la seconde perception ont été l'une et l'autre attentives, et par conséquent sans caractère qui les distingue sous le rapport de l'attention. Il faut renoncer à expliquer ce qui est inexplicable, c'est-à-dire à décomposer un fait simple qui ne peut se ramener à des faits plus simples que lui.

C'est ce que Locke paraît avoir très-bien compris malgré quelque incertitude de langage, lorsque, parmi les éléments de la mémoire, il signale une perception particulière qui nous apprend que tels objets ont été déjà perçus[1]. Thomas Reid a aussi présenté l'acte de reconnaissance comme un fait indécomposable. « Par la mémoire, dit-il, nous avons la connaissance immédiate des choses passées... Le souvenir d'un événement passé est nécessairement accompagné de la conviction que nous existions lors de cet événement[2].

Il faut donc se borner à constater que nous nous *re*connaissons nous-mêmes, c'est-à-dire que nous connaissons notre identité, ou encore qu'au second moment de notre existence nous nous rappelons le premier, c'est-à-dire que nous percevons le premier comme passé. La reconnaissance de tous les objets que nous avons perçus se ramène à la reconnaissance

1. *Essai sur l'entendement humain*, liv. II, chap. x, § 2.
2. Voy. *Critique de la philosophie de Th. Reid*, par Ad. Garnier, p. 25.

de nous-mêmes. En effet, soit qu'on se trouve une seconde fois devant un édifice qu'on a déjà perçu, soit qu'on se le représente mentalement, on ne *le* reconnaît qu'à la condition de se reconnaître *soi-même* comme l'ayant déjà perçu.

La conscience nous a fait connaître la simplicité de notre âme ; la mémoire jointe à la conscience nous fait connaître que l'âme reste identiquement la même pendant tout le temps de son existence. La conscience nous montre les actes de l'âme qui sont simultanés ; la mémoire nous montre les actes successifs. Le plaisir succède à la peine, le souvenir à la perception, la croyance au souvenir, la volition à l'action involontaire ; mais quelle que soit la diversité des faits qui se remplacent les uns par les autres et qui s'expriment par des mots différents, la mémoire nous fait connaître qu'ils ont été accomplis par l'être que nous montre en ce moment la conscience et qui se nomme toujours du même nom : *je* souffrais, *je* jouis ; *je* consentais, *je* refuse : les actes ont changé, le *moi* producteur des actes est resté le même. L'identité comme l'unité du moi peut se prouver par le raisonnement, mais nous ne voulons parler ici que des perceptions immédiates. De même que la conscience atteint directement par elle-même l'unité du moi, de même la mémoire saisit directement et sans raisonnement l'identité de l'âme. L'*unité* est le premier caractère de la *personne humaine*, l'*identité* en est le second.

Pour comprendre cette identité, il faut lui opposer les fausses identités, comme celle d'un fleuve considéré à sa source et à son embouchure ; celle d'une armée qui a fait longtemps la guerre. Les eaux que le fleuve a puisées à sa source ont pu s'évaporer ou être détournées de son cours ; il a reçu des eaux nouvelles soit des nuées soit de ses affluents, et parmi les flots qu'il verse dans la mer, pas une goutte peut-être ne vient de l'origine primitive. C'est donc par figure qu'on l'appelle le même fleuve ; les anciens disaient qu'on ne pouvait traverser deux fois le même fleuve : en effet, il ne reste pas le même pendant deux instants. L'armée, qui a longtemps combattu, a été renouvelée en partie et entièrement peut-être ; au lieu de dire que c'est la même armée, on devrait dire que c'est une

armée semblable. De la ressemblance nous induisons souvent l'identité; mais nous ne faisons en ce cas qu'une conjecture. Lorsque devant les tribunaux on prétend constater l'identité de l'accusé ou des instruments du crime, on ne constate véritablement que la ressemblance, et des exemples fameux ont prouvé que la ressemblance la plus exacte ne contient pas toujours l'identité. La seule identité que nous sachions de science certaine, c'est la nôtre; pour celle d'autrui, nous ne pouvons que la conjecturer. La personne humaine ne se compose pas d'une succession d'êtres semblables, mais d'un seul être qui persiste, qui reste le même malgré le changement des actes qu'il accomplit.

Condillac a dit que la connaissance de l'identité de l'âme, et par conséquent la mémoire est ce qui constitue le *moi*, c'est-à-dire, non pas l'existence de l'âme, mais la connaissance de l'âme par elle-même[1]. La conscience, en effet, ne s'applique qu'à l'instant présent; si, au moment où l'âme perçoit son existence présente, elle ne se souvenait pas de son existence passée, cette connaissance de soi, toujours nouvelle, qui ne se prolongerait pas l'espace de deux moments, qui naîtrait sans cesse pour périr sans cesse, mériterait à peine le nom de connaissance. Pour être une connaissance, il faut qu'elle dure, et il est permis de dire à la rigueur que pour que le *moi* existe, c'est-à-dire pour que l'âme se connaisse, il faut la mémoire ou la connaissance de l'identité de l'âme pendant un certain temps. Cependant la mémoire suppose une connaissance primitive. Il faut être avant de durer. Si la mémoire fait durer la connaissance, ce n'est pas elle qui la fait naître. Il y a donc dans la conscience seule une connaissance du moi, si courte qu'elle puisse être; le moi se perçoit comme existant et comme simple avant de se percevoir comme identique. D'après cette explication, on voit que l'expression de Condillac est un peu exagérée, et que ce n'est pas uniquement la mémoire qui constitue la connaissance de l'âme par elle-même.

Si nous devons à la mémoire la connaissance de ce qui ne

1. *Traité des sensations*, édit. 1754, t. Ier, p. 122.

change pas en nous, nous lui devons aussi la connaissance de ce qui change, et par conséquent les notions de différence, de commencement, de fin, de succession, et des choses qui se comptent dans le temps, c'est-à-dire de tout nombre concret qui ne peut pas être saisi par un seul acte de la conscience ou des sens extérieurs.

§ 6. Perception de notre existence substantielle.

A travers la diversité et la succession des phénomènes, la conscience nous découvre l'unité, et la mémoire l'identité du *moi*. Cela suffit-il pour nous faire connaître le moi existant et substantiel, ou, en d'autres termes, l'existence ou la substance du moi? Quelques-uns ne l'ont pas pensé. Ils ont supposé que la conscience et la mémoire nous enseignaient seulement les phénomènes ou les attributs du moi, et qu'il fallait une autre faculté pour nous en révéler l'existence substantielle. Il faut ici avoir recours aux principes de la méthode qui règle la détermination des facultés. C'est seulement dans les abstractions de la conception qu'on se forme l'idée d'un *moi* pur et nu, sans action et sans passion, d'une existence indéterminée qui n'est l'existence de rien de concret, d'une qualité sans un être qui la possède, d'une action sans un agent qui l'exerce[1]. Mais la conscience et la mémoire, qui sont des perceptions, nous présentent toujours le moi existant d'une certaine manière, soit comme produisant le mouvement du corps, soit comme aimant ou haïssant, soit comme voulant, soit comme pensant : la perception ne sépare jamais l'existence d'avec le mode, ni le mode d'avec l'existence. C'est là ce que Descartes a voulu dire quand il a posé son fameux enthymème : « Je pense, donc je suis[2]. » Il entendait que la conscience lui montrait le moi existant par cela même qu'elle le lui montrait pensant. La pensée étant connue, nous n'avons pas à en déduire l'exis-

1. Voy. *la Conception*, même livre, sect. II, chap. Ier, et *le Jugement*, livre VII.

2. *Œuvres philosophiques*, édit. Ad. G., introd., p. CXXIII, CXXIV.

tence : elles sont données l'une avec l'autre en même temps. L'existence et le mode d'existence sont inséparables dans la perception, quoique la conception parvienne à les séparer; et elle n'y parvient que parce que le mode change; s'il restait toujours le même, peut-être ne distinguerait-elle pas entre l'existence et le mode. L'opposition entre l'existence et le mode est la même que l'opposition entre la substance et l'attribut. Dans ces phrases : je pense, je veux, je souffre, le premier mot exprime la substance et le second l'attribut. Si l'existence et le mode sont connus par la même faculté, on doit en dire autant de la substance et de l'attribut [1].

La conscience et la mémoire nous font donc connaître non-seulement les modes et les attributs du moi, mais encore son existence ou sa substance. En effet, que prétend-on exprimer par le mot de substance, si ce n'est ce *je* invariable qui reparaît constamment et toujours le même dans la diversité des phénomènes : *je* pense, *je* jouis, *je* meus, *je* veux. Voudrait-on dire qu'il y a *sous* les attributs une *substance* que la conscience ne peut atteindre? Mais on se laisserait tromper par les figures du langage; on se représenterait grossièrement l'âme comme un corps ayant un dessus et un dessous. Dans le corps lui-même la substance et la qualité sont connues ensemble, et elles ne peuvent être représentées comme un dessous et un dessus; elles sont seulement l'existence et le mode d'existence, deux choses inséparables dans la réalité et dans la perception, et qui ne se séparent que dans les abstractions naturelles de la conception. La conception, en effet, comme nous l'avons dit, n'implique pas la réalité des objets auxquels elle s'applique, et c'est pour cela qu'elle peut offrir à notre pensée l'idée d'une existence sans mode et d'un mode sans existence, ou, comme nous le disons plus grossièrement par une figure plus matérielle, l'idée d'une *substance* sans attribut ou d'un attribut sans *substance*. L'opposition de la substance et de l'attribut, de l'existence et du mode est, si l'on veut parler un langage plus exact, l'opposition de quelque chose qui ne

1. Leibniz, *Nouvel essai*, liv. Ier, chap. III, § 18, et liv. II, chap. VII.

change pas et de quelque chose qui change. Or, la conscience et la mémoire, qui nous font connaître ce qui change dans l'âme, sont aussi les facultés qui nous font connaître ce qui n'y change pas.

Nous ne dirons pas avec Condillac que le *moi* n'est qu'une collection de sensations [1]; car la sensation est dans un sujet qui sent, et il n'y a pas de collection sans un sujet qui recueille et réunisse les sensations; mais nous dirons que la conscience nous fait connaître en même temps la sensation et le sujet qui sent, les sensations réunies et le sujet dans lequel elles se réunissent. Condillac dit plus loin que les qualités de l'âme ne sont que le *moi* modifié différemment [2]. Cela est plus raisonnable et explique probablement ce qu'il entendait par cette expression inexacte que le *moi* est une collection de sensations. Il réfute même dans cet endroit quelques lignes de Pascal qui semblent confondre la qualité avec le *moi*. Si Condillac, au lieu de dire que le moi est une collection de sensations, avait dit que le moi nous est connu en même temps que ses qualités, et par une seule et même faculté il aurait, selon nous, mieux exprimé sa pensée et il aurait exposé une vérité incontestable.

En résumé, la mémoire nous donne la connaissance de notre existence passée et même de notre existence en tant que présente; car, à la première perception de moi-même, je n'ai pu me connaître ni comme passé, ni comme présent; ce sont deux termes corrélatifs : le présent ne paraît que par son opposition avec le passé. Par la notion de notre passé et de notre présent, nous connaissons le passé et le présent des êtres extérieurs avec lesquels nous sommes en rapport, toujours sous cette condition que la ressemblance des êtres extérieurs nous assure de leur identité, car il n'y a que les choses qui durent qui aient un passé.

L'acte de reconnaissance contient la notion de la durée et celle du nombre concret qui dépasse la portée de nos sens ou

1. *Traité des sensations*, édit. orig., t. Ier, p. 124.
2. *Ibid.*, édit. orig., t. Ier, p. 125.

de notre conscience. Mais pour comparer les durées et les nombres entre eux, il faut se les représenter mentalement : à l'acte de reconnaissance, qui est une perception, il faut joindre des conceptions spéciales. Nous nous en occuperons, lorsque nous traiterons des conceptions de la mémoire [1]; ici nous ne parlons que de la perception qu'elle renferme.

Quelques personnes, et notamment Leibniz, donnent le nom de réminiscence à l'acte de reconnaissance et le nom de mémoire à la conception ou à la représentation mentale des objets absents [2]. Mais l'usage ordinaire de la langue française n'autorise pas cette acception; au contraire, le mot de réminiscence s'applique à ces conceptions ou souvenirs non reconnus pour tels, qui font souvent qu'un artiste est à son insu coupable de plagiat [3].

Nous avons dit que la conscience ne nous fait pas connaître tous nos actes, mais que ceux qu'elle nous fait connaître sont réels; autrement il faudrait qu'elle les eût inventés, et comment pourrait-elle le faire à notre insu. Nous en dirons autant de la mémoire entendue comme acte de reconnaissance : elle ne remet pas devant notre esprit tout ce que nous avons fait ou éprouvé, mais ce qu'elle nous retrace de notre passé est sincère, car comment pourrait-elle le feindre? elle est une perception, et une perception n'invente pas. La mémoire, dans les limites où elle ne nous fait pas défaut, c'est-à-dire où elle nous rappelle clairement ce que nous avons fait ou dit, est donc une certitude. Elle est comme la conscience une certitude immédiate, qui ne se tire pas d'une autre source que d'elle-même, qui ne peut être prouvée, mais qui n'a pas besoin de preuve et qui sert, au contraire, à prouver les connaissances médiates que produit le raisonnement [4].

1. Voy. plus loin, même livre, sect. II, chap. Ier.
2. *Nouveaux essais,* liv. Ier, chap. Ier, § 5.
3. Voy. *le Dictionnaire des synonymes français,* édit. 1808, t. II, p. 136 et 356.
4. Voy. plus loin, livre VIII.

CHAPITRE V.

LA PERCEPTION DE L'ABSOLU.

§§ 1er. PERCEPTION DE L'ESPACE PUR OU ABSOLU. — § 2. L'ESPACE RÉEL N'EST PAS L'OBJET D'UNE CONCEPTION. — DISTINCTION DES CONCEPTIONS GÉOMÉTRIQUES ET DE L'ESPACE RÉEL. — § 3. L'ESPACE N'EST PAS LE NÉANT. — § 4. L'ESPACE N'EST PAS LE CORPS. — § 5. L'ESPACE N'EST PAS DIEU. — § 6. PERCEPTION DU TEMPS PUR OU ABSOLU. — § 7. LE TEMPS ABSOLU N'EST PAS L'OBJET D'UNE CONCEPTION. — § 8. LE TEMPS ABSOLU N'EST PAS LA MÊME CHOSE QUE LES CHANGEMENTS ET LES ÉVÉNEMENTS. — § 9. LE TEMPS N'EST PAS DIEU. — § 10. PERCEPTION DE LA SUBSTANCE ACTIVE NÉCESSAIRE OU DE LA CAUSE ÉTERNELLE. — § 11. DES AXIOMES MÉTAPHYSIQUES SUR LA SUBSTANCE ET LA CAUSE. — § 12. IL N'Y A PAS UNE SÉRIE DE CAUSES À L'INFINI, MAIS UNE CAUSE PREMIÈRE ÉTERNELLE. — § 13. DU SPINOZISME. — § 14. DES DIFFÉRENTES HYPOTHÈSES SUR LE RAPPORT DE LA SUBSTANCE ET DE L'ATTRIBUT. — § 15. DE LA DISTINCTION ENTRE LA SUBSTANCE ET LA FORCE. — § 16. DE L'OCCASION A PROPOS DE LAQUELLE NOUS ACQUÉRONS LA NOTION DE LA SUBSTANCE NÉCESSAIRE. — § 17. DU NÉCESSAIRE ET DU CONTINGENT ; DU FINI, DE L'INDÉFINI ET DE L'INFINI; DU PARFAIT ET DE L'IMPARFAIT. — § 18. DES AXIOMES MÉTAPHYSIQUES QUI NE CONCERNENT PAS L'ESPACE, LE TEMPS ET LA CAUSE.

§ 1er. Perception de l'espace pur ou absolu.

On se rappelle ce que nous entendons par le terme de perception; on ne le comprend bien que par son opposition avec le mot de conception. La perception saisit des réalités; la conception est un souvenir, une imagination qui n'implique pas l'existence extérieure de son objet. Nous avons vu que l'âme perçoit des objets qu'on appelle les corps et qu'elle se perçoit elle-même dans le présent et dans le passé. A propos de ces premières perceptions, elle en accomplit d'autres dont les objets se distinguent des corps et d'elle-même. Ces objets sont l'espace pur ou absolu, le temps pur ou absolu et la cause éternelle. Ces perceptions nouvelles n'accompagnent pas nécessairement les premières : peut-être même quelques hommes

passent-ils leur vie sans qu'elles leur viennent d'une manière claire et complète; c'est pour cela que nous les attribuons à une faculté distincte des sens extérieurs, de la conscience et de la mémoire.

Nous appelons cette faculté la perception de l'absolu. On pourrait la nommer intuition pure extérieure : *intuition*, parce qu'elle est une vue de l'esprit aussi directe et aussi immédiate que la vue qui s'exerce par les organes corporels, et qu'elle ne déduit pas ses connaissances d'autres connaissances précédemment acquises comme le fait la raison déductive ou le raisonnement[1]; *pure*, parce qu'elle n'emploie pas l'intermédiaire du corps; et *extérieure*, parce que le nom général d'intuition pure, de raison pure ou intuitive comprend ordinairement en philosophie la conscience et les conceptions purement idéales, dont les objets n'existent que dans la pensée[2], et que nous voulons parler ici d'une faculté qui saisit des réalités extérieures à l'esprit.

Nous nous occuperons d'abord de la perception de l'espace absolu, parce qu'elle est la plus facile à constater. A propos des *étendues* tangibles ou visibles que les sens nous font connaître, nous percevons qu'il y a un *espace* qui contient ces corps. Nous disons que nous le percevons et non pas que nous le concevons, parce que le mot de conception s'applique aux objets dont on n'affirme pas l'existence et que nous affirmons celle de l'espace. L'espace n'est ni visible, ni tangible : il n'est donc pas la même chose que le corps. Le corps peut se déplacer : l'espace qui le contenait n'est pas anéanti pour cela. Le corps ne peut exister sans l'espace, l'espace peut exister sans le corps. C'est une des deux raisons pour lesquelles on dit qu'il est *absolu*. L'autre raison est que l'espace ne dépend pas de l'esprit humain, qu'il n'est pas une fiction que nous puissions changer à notre gré. Il est donc absolu, c'est-à-dire indépendant des corps qu'il contient et de l'intelligence qui le

1. Voy. plus loin, livre VIII.

2. Voy. Descartes, *Œuvres philosophiques*, édit. Ad. G., t. III, p. 63, 64, 98, 250; t. IV, p. 280.

perçoit. Quelques philosophes supposent qu'il n'y a point de vide, que l'espace est toujours rempli d'une matière imperceptible à nos sens; ils n'entendent pas dire que sans cette matière subtile l'espace n'existerait pas : ils distinguent donc, comme nous, l'espace d'avec la matière. « Il n'est pas nécessaire, dit Locke, de prouver l'existence du vide pour prouver l'existence de l'espace, il suffit de montrer qu'on distingue entre l'idée du vide et l'idée des corps [1].

Les corps ne sont que dans un repos relatif : une personne immobile sur un vaisseau est en repos relativement au navire, et en mouvement par rapport au rivage; le rivage lui-même est en repos relativement à la terre dont il fait partie, mais le rivage et la terre sont en mouvement par rapport au soleil, et le soleil lui-même se meut peut-être relativement à quelque point fixe de l'espace absolu qui seul est absolument immobile. « De même, a dit Newton, que l'ordre des parties du temps est immuable, de même l'ordre des parties de l'espace. Si les parties de l'espace quittaient leurs places, elles se quitteraient, pour ainsi dire, elles-mêmes [2]. »

Les corps peuvent augmenter ou diminuer d'étendue, l'espace n'est susceptible ni de dilatation, ni de contraction.

L'espace est pénétrable à tous les corps. Là où existent les corps, il n'existe pas moins ; il est donc pénétré par tous les corps; mais les parties de l'espace sont impénétrables les unes aux autres; c'est cette vérité que nous exprimons en disant qu'on ne peut aller d'un lieu à un autre sans traverser les lieux intermédiaires, que deux parties de l'espace ne peuvent se réduire en une seule, que deux corps ne peuvent être dans le même lieu, ni un corps en deux lieux à la fois. Ce que nous appelons l'impénétrabilité des corps est emprunté à l'impénétrabilité réciproque des parties de l'espace. Lorsque nous supposons que la molécule d'un corps remplit tout un certain espace, sans y laisser de vide, nous ne pouvons, sans nous contredire nous-mêmes, supposer qu'une autre molécule

1. *Essai sur l'entendement humain*, liv. II, chap. XIII, § 21.
2. *Principes mathématiques*, liv. Ier, Schol. sur la défin. VIII.

vienne occuper le même espace. A ne consulter que les sens extérieurs, nous croirions que les corps se pénètrent; car nous les voyons entrer les uns dans les autres, comme lorsque, par exemple, le clou entre dans la muraille et que le mélange de certains liquides occupe moins de place que les deux liquides séparés. Mais nous supposons dans ce cas que chaque corps a des interstices vides; que les parties d'un corps peuvent, en conséquence, se refouler les unes vers les autres, ou recevoir entre elles les parties d'un autre corps. Nous n'avons point de certitude sur l'existence des molécules; rien n'empêcherait de concevoir les corps comme des forces qui agiraient dans un espace plus ou moins grand, suivant les circonstances, à peu près comme la faculté motrice agit dans notre corps. L'impénétrabilité des corps est donc supposée à l'image de l'impénétrabilité réciproque des parties de l'espace; mais cette dernière impénétrabilité n'est pas une hypothèse; elle est l'objet d'une perception de la raison. Les parties de l'espace sont hors les unes des autres et réciproquement impénétrables.

Les corps peuvent avoir des pores ou interstices, les parties de l'espace sont continues sans intervalles; il est impossible de comprendre dans l'espace une lacune sans espace.

Les corps se laissent rompre et diviser, les parties de l'espace sont retenues par un lien indissoluble.

Les corps ont des limites, ils sont finis; l'espace ne s'arrête pas où s'arrêtent les corps. Il nous paraît d'abord indéfini; bientôt nous nous apercevons qu'on ne peut lui assigner de limites et nous le déclarons infini. L'indéfini, disent les géomètres, est ce dont je n'aperçois pas les limites; l'infini est ce que j'affirme n'avoir point de limites. Si, par une fiction d'un moment, nous supposons des bornes à l'espace, nous nous apercevons bientôt que l'espace existe au delà de ces bornes et qu'il contient les bornes elles-mêmes.

L'espace est donc absolu, ou indépendant des corps qui l'occupent et de l'esprit qui le perçoit; il est infini; il est de plus éternel, c'est-à-dire que nous ne pouvons concevoir un temps où l'espace n'ait pas été, et un autre où il ait commencé

l'être, pas plus que nous ne concevons un temps à venir où il ne soit plus. L'absence de l'espace est pour nous incompréhensible. Ce qui est de tout temps existe nécessairement, ou, en l'autres termes, n'a pas pu, ne peut pas, et ne pourra pas ne pas être. L'espace est donc nécessaire. Voilà pourquoi l'on dit qu'il est l'objet d'une connaissance nécessaire. Le corps, au contraire, aurait pu ne pas être, il est arrivé, *contigit ;* il est *contingent*, il est l'objet de ce qu'on appelle, par une hypallage, une connaissance contingente. Dans une connaissance nécessaire, ce n'est pas l'acte de connaître, c'est l'objet de la connaissance qui est nécessaire. « Ce n'est pas, dit Descartes, que ma pensée impose aux choses aucune nécessité, mais au contraire la nécessité qui est en la chose même me détermine à avoir cette pensée [1]. » Cette observation ne doit pas être oubliée si on veut éviter toute méprise. On n'entend pas par une connaissance nécessaire celle qui vient nécessairement à tous les hommes ; car, d'un côté, celui qui est doué du toucher connaîtra nécessairement les corps tangibles, et il n'acquerra pas par là ce qu'on appelle en philosophie une connaissance nécessaire ; de l'autre, plusieurs personnes, comme nous l'avons dit, peuvent mourir sans avoir eu l'occasion de faire attention à l'infinité et à l'éternité de l'espace, et par conséquent sans avoir obtenu cette connaissance dite nécessaire. L'espace n'en sera pas moins pour cela marqué du caractère de la nécessité.

§ 2. L'espace réel n'est pas l'objet d'une conception. — Distinction des conceptions géométriques et de l'espace réel.

Une chose doit nous surprendre, c'est que les objets nécessaires sont justement ceux dont la réalité extérieure a été le plus contestée. Les distinctions que nous avons établies entre le corps et l'espace sont empruntées à Locke, à Reid,

[1]. *Œuvres philosophiques*, édit. Ad. C., t. Ier, p. 151.

et à M. Royer-Collard[1]. Le premier a même proposé de consacrer au corps le mot *d'extension*, et à l'espace vide ou plein, le nom *d'expansion*, pour mieux marquer la distinction entre ces deux objets de notre connaissance. Mais presque tous les autres philosophes ont rejeté l'existence absolue de l'espace. Ceux-ci l'ont regardé comme l'objet d'une conception purement idéale, à laquelle ne répondait aucune réalité hors de nous; ceux-là l'ont identifié avec le corps; d'autres enfin avec Dieu lui-même.

Passons en revue ces différentes opinions. L'homme ne se contente pas de percevoir l'existence des objets, il voudrait en comprendre aussi la nature, et lorsqu'il ne peut parvenir à pénétrer la seconde, il lui arrive de rejeter même la première. Les philosophes, ne comprenant pas comment la rame plongée à demi dans l'eau paraissait droite au toucher et brisée à la vue, ne voulaient croire ni les yeux ni la main; ils aimaient mieux nier l'existence des corps, tandis que s'ils avaient reçu le témoignage de la vue et celui du toucher, ils seraient arrivés plus vite à distinguer l'étendue de la lumière d'avec l'étendue tangible et à reconnaître la sincérité des sens. C'est ainsi que trouvant de l'obscurité dans la nature de l'espace, quelques-uns vont jusqu'à rejeter l'existence de l'espace lui-même; tandis que, plus sensés, ils penseraient avec Bossuet que ce qu'on ignore ne doit pas faire rejeter ce qu'on connaît[2].

On combat l'existence de l'espace réel à l'aide de quelques conceptions géométriques, qui n'ont point de réalité hors de l'esprit. Cette confusion remonte aux philosophes de l'école d'Élée. Aristote nous a conservé sous une forme très-abrégée leur argumentation, que Bayle a développée et complétée, et que le philosophe Kant a en partie répétée de nos jours.[3] « De quelques éléments, dit-on, que nous supposions formée l'éten-

1. Locke, *Essai*, etc., liv. II, chap. xv; Th. Reid, trad. fr., t. IV, p. 7. Royer-Collard, *Fragments*, dans la traduction française des *Œuvres de Reid*, t. IV, p. 338.

2. *Traité du libre arbitre*, chap. III et IV.

3. Aristote, *Physique*, livre VI, chap. IX; Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, art. Zénon. Pour la philosophie de Kant, voy. plus loin, liv. IX.

due ou l'espace, nous ne pouvons parvenir à nous satisfaire. L'étendue est-elle composée ou de parties indivisibles, ou de parties divisibles à l'infini, ou de parties non étendues ? De ces trois hypothèses, la dernière est la plus facile à détruire. L'étendue ne peut être composée de parties non étendues ou de points mathématiques. Il est clair qu'une collection de zéros ne peut former un nombre, ni même l'unité. Deux néants d'étendue joints ensemble ne pourront jamais former une étendue[1]. L'étendue doit donc se composer d'éléments qui soient eux-mêmes étendus. Ceci établi, ces éléments seront-ils divisibles à l'infini ou indivisibles. Ils ne peuvent être ni l'un ni l'autre. D'abord ils ne peuvent être indivisibles. Supposez deux cercles concentriques : si l'étendue se compose de parties indivisibles, elles seront en nombre fini ; il y en aura moins dans le petit cercle que dans le grand. Cependant, la géométrie enseigne que les lignes menées de tous les points de la circonférence du grand cercle vers le centre, passeront par le petit cercle ; comment cela peut-il se faire, si le petit cercle n'a qu'un certain nombre de parties, inférieur aux parties du grand cercle. Si le grand cercle s'étend à l'infini, toutes les lignes menées des points de sa circonférence n'en passeront pas moins par le petit cercle : il faut donc que les parties de celui-ci soient divisibles à l'infini. Mais, d'un autre côté, les parties ne peuvent être divisibles à l'infini : en effet, il en résulterait que le petit cercle serait égal au plus grand, puisqu'il contiendrait autant de parties que l'autre. La supposition de la divisibilité à l'infini renverse donc aussi la géométrie. La partie devient égale au tout, et un espace cent mille millions de fois plus petit que la cent millième partie d'un grain de sable égale l'espace infini[2]. Il est inexact d'avancer, comme le fait Port-Royal, que le plus petit grain de blé enferme en soi autant de parties que le monde entier, quoiqu'à proportion plus petites[3]. Ces parties ne doivent pas être plus petites,

1. Bayle, *loc. cit.* et Port-Royal, *Logique*, part. IV, chapitre Ier, 5e édit., p. 393.
2. Bayle, *loc. cit.*
3. *Art de penser*, 5e édit., p. 391.

car si ce grain de blé était placé au centre du monde, les rayons menés de toutes les parties de la circonférence de l'univers ne devraient pas trouver sur la circonférence du grain de blé des parties plus petites que celles de la circonférence du monde, à moins que le rayon ne fût plus mince à son point d'arrivée qu'à son point de départ, ce qui est contraire à la définition du rayon; celui-ci étant une longueur sans largeur, n'est pas susceptible de se rétrécir. L'étendue divisible à l'infini est donc tout aussi difficile à comprendre que l'étendue composée d'unités indivisibles. De plus, si l'on admet que l'espace soit divisible à l'infini, il résulte de cette supposition plusieurs conséquences absurdes : 1° Le mouvement est impossible : en effet, il faut que le mobile puisser passer d'un lieu à un autre ; mais chaque lieu étant divisible à l'infini, le mobile n'en peut sortir, parce qu'il n'en peut jamais trouver la dernière limite ; il est donc toujours en repos : la flèche qui paraît traverser les airs ne se meut pas. 2° Pour qu'un mobile pût passer d'un lieu dans un autre, il lui faudrait un temps infini, puisque le milieu qu'il doit traverser est divisible à l'infini ; or, le temps n'est pas divisible à l'infini, le mouvement que nous croyons voir n'est qu'idéal, comme l'étendue elle-même, et le philosophe cynique qui croit prouver le mouvement en marchant, est, comme tout le monde, dupe d'une illusion de son esprit. 3° Si l'étendue est divisible à l'infini, le mobile le plus rapide, poursuivant le mobile le plus lent, ne pourra jamais l'atteindre ; Achille aux pieds légers n'atteindra jamais à la course une tortue. Supposons qu'il coure dix fois plus vite que la tortue et qu'elle n'ait sur lui qu'un pas d'avance : pendant qu'il franchira cet intervalle, elle fera un dixième de pas, puisqu'elle court dix fois moins vite ; pendant qu'Achille fera ce dixième, elle fera un centième ; pendant qu'il fera ce centième, elle fera un millième, et ainsi à l'infini, laissant toujours Achille derrière elle. Enfin les parties de l'étendue soit pleine soit vide devraient être hors les unes des autres et les unes à côté des autres, pour constituer la continuité et l'impénétrabilité de l'étendue. Mais les parties soit indivisibles soit divisibles à l'infini ne peuvent être continues.

Les unités indivisibles auraient les trois dimensions, car, si elles ne les avaient pas, elles ne pourraient former l'étendue qui a longueur, largeur et profondeur; dans ces unités, la longueur serait indivisible de la largeur, et la longueur et la largeur indivisibles de la profondeur; les unités contiguës se toucheraient ainsi par la longueur, la largeur et la profondeur; il n'y aurait donc pas contact mais pénétration. Des difficultés aussi grandes se trouvent dans l'hypothèse de la divisibilité à l'infini. Deux parties ne peuvent se toucher que par leurs extrémités; mais dans une partie divisible à l'infini, il n'y a pas d'extrémité. Cherchez une partie que vous appeliez la dernière, vous allez la voir se subdiviser en une infinité d'autres parties, sans que vous en puissiez assigner une qui soit la limite. Il n'y aura donc pas non plus de contact possible entre des parties divisibles à l'infini. D'un autre côté, si l'on suppose que le contact ait lieu, comme il ne s'opérera que par deux parties divisibles en une infinité d'autres, et que ces autres auront les trois dimensions, sans quoi elles ne seraient pas les parties de l'étendue, le contact se fera par une infinité de parties ayant les trois dimensions; il y aura donc une pénétration plus intime encore que dans l'hypothèse des unités indivisibles. En résumé, l'étendue pleine ou vide, et par conséquent l'espace est continu : soit que nous concevions les parties de l'étendue comme indivisibles ou divisibles à l'infini, nous ne pouvons pas expliquer la contiguïté des parties. Donc l'étendue ou l'espace n'est qu'une conception de la pensée, et n'a point de réalité en dehors de notre esprit. »

Supposons pour un instant qu'on soit obligé d'admettre la divisibilité à l'infini de l'espace réel, nous verrons qu'Aristote a déjà réfuté une partie de ces arguments et, quoi qu'en dise Bayle, d'une manière victorieuse [1]. A l'indivisibilité infinie de l'espace, Aristote oppose la divisibilité infinie du corps qui remplit l'espace. L'espace occupé par la flèche, quelque divisible qu'il soit, n'est pas plus grand que la flèche elle-même; elle le remplit donc, elle l'épuise; par conséquent elle en at-

1. Aristote, *Physique*, liv. VI, chap. IX; Bayle, *loc. cit.*

teint la limite, elle en peut sortir; et le nouveau lieu qu'elle occupe n'est pas plus infini qu'elle-même; elle le comble : l'infini égale l'infini; et elle peut aller ainsi de place en place sans être obligée de demeurer nulle part. Aux arguments contre le mouvement, Aristote oppose la divisibilité à l'infini du temps. Pour aller d'un lieu à un autre, le mobile doit traverser un milieu divisible à l'infini; mais le temps qu'il emploie est lui-même divisible à l'infini. L'infini égale l'infini, l'un comble l'autre. Un corps franchit, je suppose, une lieue en une minute : la lieue est divisible à l'infini, mais la minute l'est aussi; non-seulement la minute, mais la seconde; le corps aurait pu franchir la lieue en une seconde, en un millième de seconde, car la divisibilité ne s'arrête pas plus dans le temps que dans l'espace. Bayle traite fort rudement ceux qui admettent la divisibilité infinie du temps : « Ce qui convient, dit-il, au lundi et au mardi, à l'égard de la succession, convient à chaque partie du temps quelle qu'elle soit. Puis donc qu'il est impossible que le lundi et le mardi existent ensemble, et qu'il faut nécessairement que le lundi cesse d'être avant que le mardi commence d'être, il n'y a aucune partie du temps, quelle qu'elle soit, qui puisse coexister à une autre; chacune doit exister seule, chacune doit commencer d'être lorsque la précédente cesse d'être, chacune doit cesser d'être avant que la suivante commence d'être. D'où il s'ensuit que le temps n'est pas divisible à l'infini, et que la durée successive des choses est composée de moments proprement dits, dont chacun est simple et indivisible, parfaitement distinct du passé et du futur, et ne contient que le temps présent. Ceux qui nient cette conséquence doivent être abandonnés ou à leur stupidité ou à leur mauvaise foi, ou à la force insurmontable de leurs préjugés[1]. » Comment Bayle ne s'aperçoit-il pas que ce raisonnement se retourne contre la divisibilité infinie de l'étendue, et qu'on pourrait dire en lui empruntant ses propres paroles : « Ce qui convient à l'Europe et à l'Asie, à l'égard de la continuité, convient à chaque partie de l'étendue

1. Article *Zénon*, note F.

quelle qu'elle soit. Puis donc qu'il est impossible que l'Europe et l'Asie existent l'une dans l'autre, et qu'il faut nécessairement qu'elles soient l'une hors de l'autre, et que l'Asie cesse là où l'Europe commence, il n'y a aucune partie de l'étendue, quelle qu'elle soit, qui puisse en pénétrer une autre ; chacune doit exister seule, chacune doit commencer d'être là où la précédente cesse d'être, chacune doit cesser d'être là où la suivante commence d'être. D'où il s'ensuit que l'étendue n'est pas divisible à l'infini et que la continuité des choses est composée d'unités proprement dites, dont chacune est simple et indivisible, parfaitement distincte de celle qui est devant et de celle qui est derrière, et ne contient que le milieu. Ceux qui nient cette conséquence doivent être abandonnés, etc... » Bayle a dit lui-même ailleurs : « L'espace occupé par le soleil n'est pas le même que celui qui est occupé par la lune, car si le soleil et la lune remplissaient le même espace, ces deux astres seraient dans le même lieu et seraient pénétrés l'un avec l'autre, puisque deux choses ne sauraient être pénétrées avec une troisième sans être pénétrées entre elles. Il est de la dernière évidence que le soleil et la lune ne sont pas dans le même lieu [1]. » En effet, si le passé ne peut pas être le présent, ce qui est ici ne peut pas être là ; si deux parties du temps ne peuvent exister ensemble, deux parties de l'étendue ne peuvent se contracter en une seule. Si, au contraire, on dit que toute étendue est divisible à l'infini, on doit dire que toute durée est aussi divisible à l'infini. Aristote a donc raison d'opposer à la divisibilité de l'étendue celle de la durée. Il se sert du même moyen contre l'argument d'Achille et de la tortue. L'expérience prouve, je suppose, qu'Achille a rejoint la tortue en une seconde. L'espace qu'il a parcouru est divisible à l'infini; on en peut concevoir le dixième, le centième, le millième, etc.; mais tout cela ne forme qu'un espace fini, d'un pas et quelque chose; Achille l'a parcouru en un temps également divisible à l'infini, mais dont la somme est finie et s'ap-

1. *Dictionnaire critique*, article *Zénon*, note I, édit. Desoër, 1820, t. XV, pp. 54.

pelle une seconde. S'il fallait joindre à l'autorité d'Aristote celle d'un grand géomètre moderne, nous citerions cette phrase de Pascal : « Qu'ils comparent l'espace entier avec le temps entier et les infinis divisibles de l'espace avec les infinis instants de ce temps; et ainsi ils trouveront que l'on parcourt une infinité de divisibles en une infinité d'instants et un petit espace en un petit temps, en quoi il n'y a plus la disproportion qui les avait étonnés [1]. » En effet, quand on admet la divisibilité infinie de l'espace, on n'a aucune raison de rejeter la divisibilité infinie du temps.

Mais examinons maintenant si nous sommes obligés d'accorder la divisibilité infinie de l'espace réel. Bayle dit avec raison que l'étendue, c'est-à-dire l'espace plein ou vide, ne peut se former de néants d'étendue, c'est-à-dire de parties non étendues; mais il croit devoir dire que ces parties ou éléments étendus de l'espace ne peuvent être indivisibles. Quel est le motif de ce jugement? C'est que si ces parties sont indivisibles, elles seront en nombre limité, et que la géométrie démontre le nombre illimité des parties, et par conséquent leur divisibilité à l'infini. Mais comment la géométrie fait-elle cette démonstration? Comment prouve-t-elle qu'il y a autant de parties dans le plus petit de deux cercles concentriques que dans le plus grand? C'est en supposant qu'il passera autant de rayons par le plus petit que par le plus grand, et qu'il en passera même un nombre infini. Or quelle est la nature de ces rayons? On ne l'a pas assez remarqué : ce sont des lignes sans largeur : ils n'ont point d'étendue dans le sens où ils pourraient s'exclure les uns les autres. Il n'est donc pas étonnant qu'il en passe autant par le petit cercle que par le grand. On prouve la divisibilité infinie par l'infinité des parties; mais ces parties n'ont point d'étendue; c'est une infinité de zéros sous le rapport de l'étendue. On suppose qu'il y a autant de points sur la circonférence du petit cercle que sur celle du plus grand, et que sur celle même d'un cercle infini; cette hypothèse n'a rien de contradic-

1. *Pensées*, édit. Faug., t. Ier, p. 141.

toire, car les points sont sans étendue, ils ne s'excluent nullement les uns les autres, et il peut y en avoir une infinité dans le plus petit espace. Mais ces points sans étendue, ces lignes sans largeur sont des néants d'étendue; on ne peut donc pas les regarder comme les parties ou les éléments de l'étendue. Ils ne peuvent former l'étendue ou l'espace réel, et l'étendue ou l'espace réel ne peut se fractionner en zéros d'étendue. Les surfaces sans profondeur, les lignes sans largeur, les points sans étendue ne sont donc pas des parties de la vraie étendue. Ce sont de pures conceptions de l'esprit qui n'ont rien de commun avec l'étendue réelle, qui n'en viennent pas et qui ne peuvent y retourner. Avec des points vous ne ferez pas même une ligne géométrique; avec des lignes vous ne ferez pas une surface, avec des surfaces vous ne ferez pas un solide, c'est-à-dire un espace ayant les trois dimensions. Par conséquent, un espace ayant les trois dimensions ne peut se diviser en lignes ni en points, car il se diviserait en zéros, ce qui est contradictoire. Quand donc on veut prouver la divisibilité infinie de l'espace réel par les points infinis de la géométrie, on parle de deux objets qui n'ont aucun rapport entre eux; on parle, d'un côté, d'un objet étendu qui a de la réalité hors de l'esprit, c'est-à-dire d'un objet de perception, et de l'autre côté, de choses non étendues, qui sont des objets de pure conception. La confusion est ici semblable à celle que l'on commettait entre l'étendue du corps tangible et l'étendue de la couleur. On supposait qu'elles ne formaient qu'un seul et même objet, et, comme on ne les trouvait pas d'accord, on les rejetait toutes les deux. De même on confond l'espace étendu et perçu comme tel avec les points et les lignes de la géométrie, lesquels sont conçus comme n'ayant pas d'étendue; et comme on ne trouve pas ces choses d'accord on veut les détruire les unes par les autres.

Quant à cette objection que s'il y a autant de points dans le plus petit cercle que dans le plus grand, la partie est égale au tout et la géométrie renversée, nous pensons que les géomètres ne s'en embarrasseront guère, puisque, d'après leur supposition, les points n'ont pas d'étendue; qu'il peut y

avoir autant de ces zéros d'étendue dans un espace que dans un autre, et que d'ailleurs ils ne présentent ni les points ni les lignes comme des parties de l'étendue, ni même comme des limites, quoi qu'on en ait dit, car comment la limite ou la fin de ce qui est étendu, ne serait-il pas étendu? Ils donnent les points et les lignes pour ce qu'ils sont, c'est-à-dire pour des conceptions dont les objets n'ont pas d'étendue, soit dans tous les sens comme le point, soit dans le sens de la largeur comme la ligne, soit dans le sens de la profondeur, comme la surface, et ils ne prétendent pas que ces conceptions aient aucune réalité hors de l'esprit. L'espace réel ne se divise ni en lignes sans largeur, ni en points sans étendue, les seules choses qui puissent être considérées en nombre infini dans un petit espace, parce que réellement elles ne sont que dans l'esprit, mais il se divise en parties qui sont encore étendues, car des parties non étendues ne pourraient former l'étendue, et ces parties sont en nombre fini.

Mais, dira-t-on, si l'élément de l'étendue est lui-même étendu, il est divisible au moins par la pensée, car tout ce qui est étendu est divisible, et l'on retombe ainsi dans les difficultés et les contradictions de la divisibilité infinie. Nous ne croyons pas que la raison soit forcée de concevoir toute étendue comme divisible; nous croyons qu'elle se forme l'idée de quelque chose qui est *la moindre étendue possible*, et qui étant telle ne peut se diviser sans s'anéantir. Ce sont ces moindres étendues possibles, imperceptibles aux sens, mais perçues par la raison, qui forment les éléments, les unités de l'étendue, ou de l'espace plein ou vide. L'espace ne peut se résoudre ou se diviser qu'en ces moindres étendues possibles, qui sont en nombre limité et au-dessous desquelles il n'y a plus que le néant d'étendue, ou, si l'on veut, le point mathématique. L'élément de l'espace est l'unité d'étendue; le point mathématique est le zéro d'étendue.

Bayle dit que dans l'unité d'étendue la longueur, la largeur et la profondeur étant indivisibles, le contact se fera par les trois dimensions, et qu'en conséquence il y aura pénétration, ce qui anéantit l'étendue; mais ce que nous concevons comme

la plus petite étendue possible a cependant sa longueur, sa largeur et sa profondeur distinctes, qui sont la plus petite longueur, la plus petite largeur et la plus petite profondeur possibles. Ces dimensions sont indivisibles en ce sens qu'elles ne peuvent se séparer sans que l'unité d'étendue s'anéantisse, mais tout cela n'en est pas moins parfaitement distinct. Le contact de ces moindres étendues possibles se fait par une surface, et par conséquent par deux dimensions seulement et non par les trois : il y a donc seulement contact et non pas pénétration. Bayle ne voulait pas consentir à la divisibilité infinie du temps; les motifs qu'il donnait se retournent victorieusement, comme nous l'avons fait voir, contre la divisibilité infinie de l'étendue. Nous admettrons donc des parties indivisibles de l'espace, comme il admettait des parties indivisibles du temps. Nous dirons avec David Hume : « Quelque dispute qu'il puisse y avoir sur les points mathématiques, il faut tomber d'accord qu'il y a des points physiques, c'est-à-dire des parties d'étendue qui ne sauraient être divisées ou diminuées ni par les yeux ni par l'imagination[1]. » L'étendue réelle n'est donc pas divisible à l'infini, c'est pour cela qu'une flèche peut sortir du lieu où elle est, qu'un mobile peut aller d'une place à une autre, et qu'Achille peut atteindre la tortue. En effet, dans ce dernier exemple, il arrive un moment où les fractions de pas qu'on suppose exécutées par la tortue sont au-dessous de la plus petite somme possible de l'étendue réelle et par conséquent ne pourraient pas être exécutées. Il se peut que le moindre espace réel soit, je suppose, un millionième de pas; la tortue ne peut en faire moins d'un seul coup : or, comme Achille fait ces millionièmes de pas dix fois plus vite, il doit bientôt la dépasser.

Nous avons fait voir que la divisibilité infinie de l'étendue est une conception géométrique qui se lie à la conception du point sans étendue et de la ligne sans largeur. Or, il n'y a pas hors de l'esprit de point sans étendue, ni de ligne sans largeur. Il faut donc dire hardiment que, dans la réalité des

1. *Œuvres philosophiques*, trad. franç., t. II, p. 112, note.

choses, les parties de l'espace, étant les unes hors des autres ont une certaine étendue, la moindre possible, mais enfin une étendue ; et que cette étendue, étant la moindre possible, ne peut se diviser sans périr. Les moindres parties de l'espace réel sont donc étendues et indivisibles. Cette assertion n'est pas une conception renfermée dans l'esprit, mais l'affirmation d'une réalité qui est indépendante de notre pensée, et voilà pourquoi nous disons que l'espace réel est l'objet d'une perception et non d'une conception.

§ 3. L'espace n'est pas le néant.

Les scolastiques ont prétendu que l'espace est le néant, et qu'on peut dire du néant tout ce que nous avons dit de l'espace, par exemple que le néant est immobile, indivisible, etc.[1]

Si l'on veut dire que l'espace est un néant d'esprit et de corps, on a raison ; mais ce n'est pas un néant d'espace. « Le néant est ce qui n'a ni modes, ni propriétés, c'est-à-dire ce dont on ne peut rien affirmer avec vérité, et dont on peut tout nier véritablement. Or, ce n'est pas là le cas de l'espace[2]. »

Nous donnons à l'espace des attributs qui ne peuvent convenir au néant. Prétendre que le *rien* est immobile, indivisible, etc., c'est se moquer. Le rien n'est ni mobile, ni immobile, ni divisible, ni indivisible ; il n'est rien. Ce serait se moquer plus encore que d'avancer que le rien est *absolu*, c'est-à-dire indépendant de l'esprit et du corps, qu'il est *vide* ou *plein* ; qu'il est *continu*, qu'il est pénétrable aux corps, et que ses parties sont réciproquement *impénétrables* les unes aux autres, et enfin que

1. Voy. Bayle, *Dictionnaire critique*, art. *Zénon*, note I, édit. Desoër, 1820, t. XV, p. 52.

2. Clarke, *Traité de l'existence de Dieu*, trad. franç., édit. Blois, 1825, t. Ier, p. 33.

le *rien* est *infini* et *nécessaire*, et cependant nous disons tout cela de l'*espace*. L'espace n'est donc pas le néant? Qu'est-il donc? Il est l'espace, comme le tangible est le tangible. Nous ne pouvons donner aucune définition de l'un ni de l'autre.

« L'espace, dit-on encore, est le vide ou l'absence des corps, comme le silence est l'absence du son, et la nuit l'absence de la lumière; mais ce n'est rien de positif, c'est une pure négation. » Comment se fait-il, cependant, que nous donnions des attributs à cette négation, que nous disions qu'elle est absolue, continue, qu'elle a des parties impénétrables les unes aux autres, et de plus qu'elle est infinie et nécessaire? Peut-on en dire autant du silence et de la nuit? Le silence et la nuit ne sont pas nécessaires, et ils ne pourraient être infinis qu'à la condition qu'il n'y eût ni lumière ni son dans tout l'espace. Leur infinité tiendrait à celle de l'espace; mais leur infinité serait négative, celle de l'espace est positive. Il ne peut y avoir de corps ni de mouvement sans qu'il y ait en même temps l'espace : dirons-nous qu'il ne peut y avoir de son sans qu'il y ait en même temps le silence, et de lumière sans qu'il y ait en même temps l'obscurité? Le silence et la nuit sont l'absence du son et de la lumière : l'espace n'est pas l'absence des corps, car il existe là où sont les corps. Le silence et le son, la nuit et la lumière se détruisent réciproquement; le corps et l'espace ne se détruisent pas l'un l'autre. L'espace peut être vide ou plein; mais, quand il est plein, il est encore l'espace; et le corps qui se déplace ne l'emporte pas avec lui. Enfin, pour parler le langage de la logique, le silence et le son, la nuit et le jour sont deux contradictoires; qui affirme l'un, nie l'autre; l'espace et le corps ne se contredisent pas. L'espace n'implique pas le corps, mais le corps implique l'espace.

§ 4. L'espace n'est pas le corps.

Ce que nous venons de dire répond d'avance à l'opinion de ceux qui identifient l'espace avec le corps.

Cette opinion semble remonter dans l'antiquité jusqu'à

Platon, pour ne parler, suivant notre habitude, que des philosophes dont les ouvrages sont, par leur importance, des monuments philosophiques. Platon n'est cependant pas constant à lui-même dans la manière dont il s'exprime sur l'espace, et l'on pourrait conclure de ses différentes expressions, tantôt qu'il confond l'espace avec les corps, tantôt qu'il l'en distingue. C'est dans le *Timée* qu'il a traité directement de l'espace[1]. « Nous avons jusqu'à présent, dit-il, considéré deux genres[2], il faut maintenant en considérer un troisième. D'abord nous avons admis un modèle conçu seulement par l'intelligence, éternel et toujours le même, ensuite une copie du modèle perceptible aux sens, variable, ayant un commencement et une fin : il faut admettre maintenant le giron et comme la nourrice de tout ce qui naît et meurt... Si quelqu'un travaille un lingot d'or et lui donne successivement mille formes diverses, on pourra dire que ce lingot est de l'or, et non un triangle ou toute autre figure qui ne fait que passer : il faut en dire autant sur la *nature*[3] qui reçoit tous les corps ; elle est toujours la même, elle ne perd jamais sa puissance, elle admet toute chose, et ne prend pas de forme qui ne soit celle des choses qu'elle admet dans son sein ; mais elle est flexible et reçoit de ces choses le mouvement et la forme, ce qui la fait paraître diverse et changeante. Les objets périssables sont les copies des êtres éternels dont ils subissent l'empreinte d'une manière merveilleuse et presque ineffable, sur laquelle nous reviendrons. Quant à présent il faut reconnaître trois genres[4] : le premier qui est produit, le second dans lequel se produit le premier, le troisième qui est l'origine et le modèle de la production. Nous pouvons comparer ce dernier au père, le second à la mère et le premier à l'enfant... Ceux qui veulent façonner une substance molle commencent par ne lui laisser aucune forme sensible et s'efforcent de la rendre unie et lisse : ainsi, ce qui doit recevoir les copies des êtres éternels doit être libre

1. Τῆς χώρας.
2. Δύο εἴδη.
3. Περὶ φυσέως.
4. Γένη τριττά.

de toute forme. C'est pourquoi cette mère, ce giron de tout ce qui est visible et sensible, ne disons pas que ce soit la terre, l'air, le feu et l'eau, ou ce qui en est formé, ou ce qui les forme, mais quelque chose d'invisible, d'indéterminé et d'ouvert à toute chose, qui participe à l'intelligible d'une manière obscure et mystérieuse. Autant qu'il est permis de saisir sa nature, peut-être aura-t-on raison de dire que le feu est la partie de cette chose qui s'enflamme, l'eau la partie qui se liquéfie, la terre et l'air la partie qui reçoit les imitations de ces éléments[1]. »

D'après ce passage, tantôt Platon distingue l'espace d'avec les corps, puisqu'il le compte pour un genre à part; tantôt il le compare à un lingot sans forme, à une substance molle qui peut prendre toutes les figures, celle du feu, de l'eau, de l'air, sans qu'on puisse voir si le philosophe distingue alors le feu, l'eau, l'air de la place qu'ils occupent.

Plus loin, Platon compte encore à part le troisième genre qu'il appelle par son nom : le genre de l'espace[2], éternel[3], incorruptible[4], offrant un théâtre à tout ce qui prend naissance, inaccessible aux sens extérieurs, qui nous fait dire que tout ce qui est doit être quelque part, avoir une certaine place, et que ce qui n'est ni sur la terre ni dans le ciel n'est rien. Tout cela est juste; mais il ajoute que ce genre est à peine saisi par une certaine raison bâtarde[5], qu'il semble être l'objet d'un rêve[6], et il revient à dire encore que l'espace se liquéfie et s'enflamme, reçoit les formes de la terre et de l'air, et celles qui s'ensuivent, et apparaît ainsi sous mille aspects divers[7]. Il en fait donc une substance qui, d'abord insensible, peut devenir sensible par l'influence de certaines actions extérieures.

Cette dernière partie de l'opinion de Platon a été adoptée

1. *Timée*, édit. H. E., t. III, p. 49 et suiv., édit. Tauch., t. VII, p. 42 et suivantes.
2. Τό τῆς χώρας γένος.
3. Ὄν ἀεί.
4. Φθορὰν οὐ προσδεχόμενον.
5. Λογισμῷ τινὶ νόθῳ μόγις πιστόν.
6. Πρὸς ὃ δὲ καὶ ὀνειροπολοῦμεν βλέποντες.
7. *Timée*, édit. H. E., t. III, p. 52, 53, et édit. Tauch., t. VII, p. 47, 48.

par Descartes. Ce philosophe ne reconnaît pas, comme nous, deux genres d'étendues dont l'une contient l'autre : celle-ci sensible, mobile, divisible, limitée, contingente; celle-là insensible et ne pouvant jamais tomber sous les sens, immobile, indivisible, infinie, nécessaire. Il n'admet qu'une seule étendue. « L'espace ou le lieu intérieur, dit-il, et le corps qui est compris en cet espace, ne sont différents que par notre pensée. Car, en effet, la même étendue en longueur, largeur et profondeur qui constitue l'espace, constitue le corps[1]. » Ce que nous appelons l'espace n'est pour lui que l'étendue des corps considérée abstraitement, c'est-à-dire séparée des autres qualités qui rendent les corps perceptibles aux sens. Voici comment il développe sa pensée sur ce sujet : « Il sera aisé de reconnaître que la même étendue qui constitue la nature du corps constitue aussi la nature de l'espace, en sorte qu'ils ne diffèrent entre eux que comme la nature du genre ou de l'espèce diffère de la nature de l'individu, si, pour mieux discerner quelle est la véritable idée que nous avons des corps, nous prenons pour exemple une pierre et en ôtons tout ce que nous saurons ne point appartenir à la nature du corps. Otons-en donc premièrement la dureté, parce que si on réduisait cette pierre en poudre, elle n'aurait plus de dureté, et ne laisserait pas, pour cela, d'être un corps; ôtons-en aussi la couleur, parce que nous avons pu voir quelquefois des pierres si transparentes qu'elles n'avaient point de couleur; ôtons-en la pesanteur, parce que nous voyons que le feu, quoiqu'il soit très-léger, ne laisse pas d'être un corps; ôtons-en le froid, la chaleur et toutes les autres qualités de ce genre, parce que nous ne pensons point qu'elles soient dans la pierre, ou bien que cette pierre change de nature parce qu'elle nous semble tantôt chaude et tantôt froide. Après avoir ainsi examiné cette pierre, nous trouverons que la véritable idée qui nous fait concevoir qu'elle est un corps, consiste en cela seul que nous apercevons distinctement qu'elle est une substance étendue en longueur, largeur et profondeur. Or, cela même

1. *Œuvres philosophiques*, édit. Ad. G., t. Ier, p. 280.

est compris dans l'idée que nous avons de l'espace, non-seulement de celui qui est plein de corps mais encore de celui qu'on appelle vide[1]. »

Ainsi, pour Descartes, il n'y a qu'une seule étendue qui tantôt est perceptible et tantôt ne l'est pas. Dans le premier cas, le vulgaire l'appelle le corps, et dans le second cas l'espace. Descartes l'appelle corps dans tous les cas. Pour nous il y a deux étendues dont l'une ne peut devenir l'autre. Jamais le corps ne deviendra l'espace, jamais l'espace ne deviendra le corps. Le corps est perceptible à nos sens extérieurs, ou s'il est momentanément insensible, comme un gaz, il peut devenir sensible; l'espace n'est pas perceptible à nos sens et n'a rien qui puisse lui donner cette qualité. Nous admettons, comme on l'a vu, que l'espace est immobile ; Descartes, qui ne distingue pas entre l'étendue des corps et l'étendue de l'espace, déclare « qu'on ne saurait rencontrer en tout l'univers aucun point qui soit véritablement immobile ; qu'il n'y a point de lieu d'aucune chose au monde qui soit ferme et arrêté, sinon en tant que nous l'arrêtons en notre pensée[2]. »

Descartes ne reconnaît donc qu'une seule étendue dont les parties sont mobiles, et font par leur mouvement que tantôt elle est perceptible aux sens et que tantôt elle ne l'est pas[3]. Ne retrouvons-nous pas ici ce *troisième genre* de Platon, qui est d'abord sans aucune figure tangible ou visible, mais qui, recevant le mouvement des causes extérieures, devient de l'eau, de l'air, de la terre ou du feu. Quant à cet espace qui coexiste avec l'étendue des corps et qui demeure après que les corps en sont sortis, qui ne peut jamais devenir sensible, qui est immobile, immuable et nécessaire, Descartes n'y voit qu'une erreur vulgaire, un préjugé d'enfance[4], ou tout au plus une fiction de la pensée[5], et, suivant lui, quand nous parlons au propre, nous n'employons les mots d'espace et de lieu que

1. *Œuvres philosophiques*, édit. Ad. G., t. Ier, p. 281.
2. *Œuvres philosophiques*, édit. Ad. G., t. Ier, p. 283.
3. *Ibid.*, t. III, p. 319-320.
4. *Ibid.*, t. Ier, p. 280, t. III, p. 322.
5. *Ibid.*, t. Ier, p. 280-283.

pour marquer seulement la grandeur et la figure d'un corps et sa situation entre les autres corps[1].

Leibniz a emprunté cette théorie de Descartes et l'a reproduite presque dans les mêmes termes. « Quoiqu'il soit vrai, dit-il, qu'en concevant le corps on conçoit quelque chose de plus que l'espace, il ne s'ensuit point qu'il y ait deux étendues : celle de l'espace et celle du corps. Ainsi, en concevant plusieurs choses à la fois, on conçoit quelque chose de plus que le nombre, savoir *res numeratas*, et cependant il n'y a point deux multitudes : l'une abstraite, celle du nombre; l'autre concrète, celle des choses nombrées. On peut dire de même qu'il ne faut pas s'imaginer deux étendues : l'une abstraite, celle de l'espace; l'autre concrète, celle du corps; le concret n'existant que par l'abstrait. Et comme les corps passent d'un endroit de l'espace à l'autre, c'est-à-dire changent d'ordre entre eux, les choses aussi passent d'un nombre à l'autre, lorsque, par exemple, la première devient la seconde et la seconde la troisième, etc. En effet, le temps et le lieu ne sont que des espèces d'ordre[2]. »

Pour Leibniz comme pour Descartes, l'espace est aux corps ce que le nombre est aux objets[3]. Notre raison résiste à l'autorité de ces grands hommes. Nous comprenons que les objets, en périssant, emportent le nombre avec eux, mais nous ne comprenons pas qu'ils emportent l'espace. Peut-être, au surplus, pourrons-nous opposer Leibniz à lui-même et surprendre sur ses lèvres quelque aveu que l'espace est parfois, pour lui, autre chose que l'étendue abstraite des corps. Il commence par attribuer le nom d'espace non-seulement aux corps existants, mais aussi aux corps possibles. « *Philalèthe*[4] : On peut donner des bornes aux corps, mais on ne saurait le faire à l'égard de l'espace. — *Théophile*[5] : C'est que le temps et l'es-

1. *OEuvres philosophiques*, édit. Ad. G., t. Ier, p. 282.
2. *Nouveaux essais*, liv. II, chap. IV, § 4.
3. Voy. Descartes, *OEuvres philosophiques*, édit. Ad. G., t. III, p. 279.
4. C'est le nom que Leibniz donne à Locke dans les *Nouveaux essais sur l'entendement humain*.
5. C'est le nom que Leibniz se donne à lui-même.

pace marquent des possibilités au delà des existences. Le temps et l'espace sont de la nature des vérités éternelles qui regardent également le possible et l'existant. Les sens ne sauraient suffire à nous donner ces notions, et l'on peut dire que l'idée de l'*absolu* est antérieure, dans la nature des choses, à celle des bornes qu'on ajoute. Mais nous ne remarquons la première qu'en commençant par ce qui est borné et qui frappe nos sens[1]. » Si l'espace ne comprend pas seulement les corps existants mais les corps possibles, comment peut-on dire que l'espace ne soit que l'étendue abstraite des corps. Le lieu des corps possibles est le vide ou l'espace pur. Quiconque comprend le lieu des corps possibles, comprend l'espace sans les corps. De plus, si l'idée de l'espace et du temps est l'idée de l'absolu, comment l'espace et le temps ne seraient-ils que des espèces d'ordre? Si l'idée de l'absolu ne trouve que l'occasion de se manifester dans l'idée des choses bornées, mais sans dépendre ni sortir de cette idée, l'idée de l'espace ne dépend pas et ne sort pas de l'idée du corps, et, par conséquent, l'espace n'est pas le corps. Leibniz dit ailleurs : « Par rapport à l'espace, il faut attribuer à Dieu l'immensité... L'espace et le temps n'ont leur réalité que de lui, et il peut remplir le vide quand bon lui semble; c'est ainsi qu'il est partout à cet égard[2]. » Leibniz comprend donc le vide ou l'espace libre de corps et l'immensité de l'espace distincte de l'immensité du corps. Enfin, dans un autre endroit, il semble répondre directement au passage où Descartes disait que, si l'on ôtait tout corps de l'intérieur d'un vase, les deux côtés du vase se toucheraient[3]. « Je distingue, dit Leibniz, la matière d'avec l'étendue, et j'avoue que s'il y avait du vide dans une sphère, les pôles opposés dans la concavité ne se toucheraient pas pour cela. Mais je crois que ce n'est pas un cas que la perfection divine admette[4]. » Leibniz ne croit pas à l'existence actuelle du vide, mais il en admet la possibilité, et cela suffit pour qu'il distingue

1. *Nouveaux essais*, liv. II, chap. XIV, § 26.
2. *Ibid.*, liv. II, chap. XV, § 4.
3. Voy. *Œuvres philosophiques*, édit. Ad. G., t. Ier, p. 286.
4. *Nouveaux essais*, liv. II, chap. XIII, § 21.

l'espace d'avec le corps. On ne peut garder aucun doute sur ce sujet lorsqu'on le voit examiner ailleurs laquelle est la plus vraisemblable de l'hypothèse qui remplit l'espace de petits cubes, ou de celle qui le remplit d'une matière parfaitement fluide[1].

Ces aveux nous montrent que la distinction de l'espace et du corps n'est pas un de ces préjugés vulgaires contre lesquels s'élève avec raison la philosophie, mais une de ces notions communes et saines que la philosophie doit recueillir, et dont les grands esprits ne s'écartent, dans leurs systèmes, que pour y revenir par le bon sens.

Chose singulière, l'école qu'on appelle *rationaliste,* parce qu'elle admet des connaissances dont l'objet dépasse la portée des sens extérieurs, est moins exacte sur la notion de l'espace que l'école appelée *sensualiste,* qui, pour rester fidèle au titre qu'on lui donne, ne devrait admettre que des notions dont l'objet tombât sous la prise des organes corporels. Aristote qui, suivant une opinion que nous examinerons plus loin, passe pour rapporter aux sens l'origine de toutes nos idées, s'exprime sur l'espace avec beaucoup plus d'exactidude que Platon, Descartes et Leibniz. Aristote distinguait si bien l'espace d'avec le corps, qu'il regardait les différentes parties de l'espace comme attirant à elles les différents corps et séparant ainsi les corps graves d'avec les corps légers. Quelques physiciens pensent encore de nos jours que l'espace est doué de certaines propriétés, et ils expliquent ainsi la direction naturelle des courants électriques de l'intérieur du globe. Ces opinions prouvent que l'esprit distingue naturellement entre l'espace et les corps qu'il contient. Il n'est pas sans intérêt de résumer ici la doctrine d'Aristote sur ce sujet. « Tout le monde comprend que les êtres sont quelque part. Le principal mouvement, celui de translation, s'accomplit selon l'espace[2]. Mais il n'est pas facile de savoir ce que c'est que le lieu[3]. Qu'il y ait de l'es-

1. *Nouveaux essais,* liv. II, chap. IV.
2. Κατὰ τόπον. *Physique*, liv. IV, chap. Ier, § 1.
3. *Ibid.,* § 2.

pace, c'est ce que paraît prouver la translation. De l'eau se trouve en un lieu : lorsqu'elle en sera sortie comme d'un vase, il s'y trouvera de l'air; il est donc évident que le même lieu peut être occupé tour à tour par des objets différents et qu'il se distingue des objets qui l'occupent, et qui s'y remplacent les uns les autres[1]. La translation des corps simples, tels que le feu, la terre et d'autres semblables, montre que non-seulement l'espace existe, mais qu'il a une certaine propriété[2]. En effet, tel corps est porté en haut, tel autre en bas[3]. Or, le haut, le bas et les autres lieux sont les parties de l'espace. Ces autres lieux n'existent que relativement à nous : suivant notre position, la droite devient la gauche, etc.; mais le haut et le bas sont des parties distinctes de l'espace. Le haut n'est pas désigné au hasard, c'est le lieu vers lequel se portent le feu et les corps légers; le bas est le lieu où tendent les corps lourds et formés de terre, de sorte que le haut et le bas ne diffèrent pas seulement par la position, mais par la propriété[4]. Il n'en est pas des corps comme des figures mathématiques. Celles-ci n'ont pas d'existence hors de l'esprit, elles ne sont pas dans l'espace; nous pouvons leur donner la position qu'il nous plaît, mettre en haut ou en bas le sommet du triangle; mais les corps ont une situation naturelle qui ne dépend pas de nous[5]. Ceux qui parlent du vide reconnaissent l'existence de l'espace, car le vide, c'est l'espace privé de corps. L'espace est donc quelque chose indépendamment des corps, et tout corps sensible est dans l'espace. C'est avec raison qu'Hésiode a dit : Avant toutes choses fut l'abîme, le vide[6], et ensuite la terre au large sein. Il faut en effet que la place existe avant les êtres[7]. Sans l'espace, rien ne peut exister; il faut donc que l'espace soit d'abord seul avant les autres choses, et il ne périt pas, alors même que les choses qui sont dans l'espace viennent à périr[8]. L'espace a trois di-

1. *Physique*, liv. IV, chap. Ier, § 3.
2. Τινὰ δύναμιν.
3. *Physique*, liv. IV, chap. Ier, § 4.
4. Τῇ δυνάμει.
5. *Physique*, liv. IV, chap. Ier, § 5.
6. Χάος.
7. *Physique*, liv. IV, chap. Ier, § 6.
8. *Ibid.*, § 7.

mensions : longueur, largeur, profondeur, comme le corps qu'il contient; il est donc impossible que l'espace soit un corps, car il y aurait deux corps dans un seul[1]. »

Aristote se fait ensuite quelques difficultés sur les limites des corps, qu'il confond avec les lignes et les points géométriques. « Les points, dit-il, sont sans étendue, et l'on ne peut distinguer le point et le lieu du point; on ne pourra donc pas distinguer non plus les limites des corps et le lieu de ces limites[2]. » Ici, Aristote confond l'étendue idéale des géomètres avec l'étendue réelle. Nous en avons marqué plus haut la distinction. Le clairvoyant philosophe avait cependant reconnu lui-même que les lignes géométriques ne sont que dans notre pensée; il ne devait donc pas les confondre avec les parties finales des corps qui ont toujours une certaine étendue.

« Que dirons-nous que soit l'espace? poursuit Aristote. Il n'est ni l'un des quatre éléments, ni un composé d'éléments soit corporels, soit incorporels; s'il était composé d'éléments corporels, il serait un corps, si, d'éléments incorporels, il n'aurait point de grandeur, car les choses intelligibles n'en ont pas[3]. » Si, par chose intelligible, on entend ce qui est connu par l'esprit et ne tombe pas sous la prise des sens, l'espace est une de ces choses, et il est inexact de dire qu'aucune chose purement intelligible n'a de grandeur.

Aristote examine si l'espace peut être rangé au nombre des causes : « Il n'est pas, dit-il, la cause matérielle des êtres[4], car rien n'est fait d'espace; il n'en est pas non plus la cause formelle, la détermination[5], ni la cause finale[6], ni la cause efficiente ou la cause des changements[7] » Le philosophe oublie qu'il a donné plus haut une puissance à l'espace, et qu'il l'a regardée comme la cause de la séparation des corps graves et

1. *Physique*, liv. IV, ch. Ier, § 8.
2. *Ibid.*, § 9.
3. *Ibid.*, § 10.
4. Ὕλη.
5. Εἶδος καὶ λόγος.
6. Τέλος.
7. Οὔτε κινεῖ τὰ ὄντα. *Physique*, liv. IV, ch. Ier, § 11.

des corps légers. Après quelques autres difficultés qui lui font dire qu'il faut apporter un sérieux examen à la question de savoir non-seulement quelle est la nature de l'espace, mais même si l'espace existe[1], Aristote conclut à peu près en ces termes : « On voit aisément que l'espace n'est ni le fond ni la forme des choses; car ni le fond ni la forme ne se sépare de la chose, et le lieu s'en sépare, puisque l'air est remplacé par l'eau. Le lieu n'est donc ni une partie[2], ni une qualité[3] de chaque chose, mais il en est indépendant[4]. Le lieu semble être quelque chose comme le vase : le vase est un lieu mobile, et l'espace est un vase immobile; le vase n'est aucune partie de la chose qu'il contient[5]. Si l'on dit que le lieu se confond avec l'objet, le lieu changera donc de lieu, puisque l'objet en change[6]. Lorsque l'air cède la place à l'eau, le lieu a donc été détruit[7]; on voit pourquoi il est nécessaire que le lieu soit quelque chose, et pourquoi il est difficile de dire ce qu'il est[8]. »

Hobbes, qui est le chef des *sensualistes* modernes, admet que l'espace est perçu par l'esprit comme une chose qui n'a pas d'autre détermination et d'autre qualité que d'être indépendant des corps et indépendant de la pensée humaine[9].

Nous avons dit que Locke avait établi entre l'espace et le corps des distinctions dont nous avons profité. Enfin, Condillac décrit ainsi la notion de l'espace : « Partout où la statue ne trouve point de résistance, elle juge qu'il n'y a rien, et elle se fait l'idée d'un espace vide... D'abord elle n'imagine rien au delà de l'espace qu'elle découvre autour d'elle, et, en conséquence, elle ne croit pas qu'il y en ait d'autre. Dans la suite, l'expérience lui apprend peu à peu qu'il s'étend plus loin. Alors l'idée de celui qu'elle parcourt devient un modèle d'après

1. *Physique*, liv. IV, chap. Ier, § 12 et 13 et chap. II, § 1-3.
2. Μόριον.
3. Ἕξις.
4. Χωριστός.
5. *Physique*, liv. IV, chap. II, § 4 et chap. IV, § 12.
6. *Physique*, liv. IV, chap. II, § 7.
7. *Ibid.*, § 8.
8. *Ibid.*, § 9.
9. *Éléments de philosophie*, partie II, chap. VII, § 2.

lequel elle imagine celui qu'elle n'a point encore parcouru; et lorsqu'elle a une fois imaginé un espace où elle ne s'est point transportée, elle en imagine plusieurs les uns hors des autres. Enfin, ne concevant point de bornes au delà desquelles elle puisse cesser d'en imaginer, elle est comme forcée d'en imaginer encore, et elle croit apercevoir l'immensité même[1].»

L'école sensualiste est donc unanime sur la distinction de l'espace et du corps. Nous avons lieu de nous étonner qu'elle ait pu rapporter aux sens extérieurs la notion d'un objet qui leur échappe, puisqu'il est invisible et intangible, absolu et nécessaire. Comment Locke, qui a si bien distingué l'étendue des corps d'avec l'espace qui les contient, a-t-il pu dire que l'œil atteint l'espace pendant le jour, et que le toucher le saisit dans les ténèbres. Comment a-t-il pu rapporter à la sensation la faculté qu'il nous reconnaît d'ajouter l'espace à l'espace sans jamais être arrêté, jusqu'à ce que nous arrivions à la notion de l'immensité ou de l'infinité de l'espace[2]? L'erreur sur l'origine de la notion de l'espace a jeté Condillac en des fautes nombreuses sur la notion elle-même. Relevons-les en passant. Condillac suppose que c'est par le toucher que la statue animée connaît l'espace ; le toucher ne connaît que le corps. « Partout où elle ne trouve point de résistance, elle juge qu'il n'y a rien, et elle se fait l'idée d'un espace vide. » Cela est vrai, mais ce n'est pas le toucher qui fait porter ce jugement : le toucher ne juge que de ce qu'il touche; là où il ne touche rien il ne juge pas ; il faut qu'une autre faculté juge à sa place. « L'idée de l'espace qu'elle parcourt devient un modèle d'après lequel elle imagine celui qu'elle n'a point encore parcouru. » Est-ce par le toucher qu'elle imagine cet espace qu'elle n'a pas encore parcouru? Imaginer et toucher sont-ils un seul et même acte? Le toucher a-t-il donc de l'imagination? Si l'on veut dire que l'acte du toucher est l'occasion à propos de laquelle une autre faculté nous fait juger qu'il y a un espace indépendant du corps, on a raison ; mais en ce cas il ne faut pas rapporter ce

1. *Traité des sensations*, IIe part., chap. VII, § 24-25.
2. *Essai sur l'entendement humain*, liv. II, chap. XV, § 2.

jugement au toucher. Ce n'est pas non plus s'exprimer exactement que de dire que l'âme *imagine* l'espace qu'elle n'a pas encore parcouru. Le mot d'imagination s'entend on des choses qu'on se retrace mentalement après les avoir perçues, ou des choses qu'on se représente comme n'existant que dans l'esprit. Or, l'espace que nous n'avons pas parcouru n'est pas conçu comme un objet de la réminiscence ou d'une conception purement idéale; il est perçu comme un objet extérieur qui est actuellement, qui a toujours été, qui sera toujours, et qui ne peut pas ne pas être. « Enfin, la statue ne concevant point de bornes au delà desquelles elle puisse cesser d'imaginer de l'espace, elle est comme forcée d'en imaginer encore, et elle croit apercevoir l'immensité même... Cependant, elle n'a dans le vrai ni l'idée de l'éternité, ni celle de l'immensité. Si elle juge le contraire, c'est que son imagination lui fait illusion en lui représentant, comme l'éternité et l'immensité même, une durée et un espace vagues dont elle ne peut fixer les bornes[1]. » Nous ne pouvons comprendre la restriction dans laquelle s'embarrasse ici le philosophe : « elle est comme forcée ; » que signifie ce mot ? Est-elle forcée ou ne l'est-elle pas? Si elle n'est pas forcée, essayez de lui faire concevoir des bornes à l'espace. « Elle croit apercevoir l'immensité même. » Y a-t-il des moments où elle aperçoit l'immensité et d'autres où elle croit seulement l'apercevoir? Si Condillac n'a jamais perçu l'immensité, comment est-il arrivé à supposer que sa statue croie l'apercevoir? Qu'est-ce que l'immensité *même?* Il y a donc de faux semblants d'immensité? « Cependant, elle n'a dans le vrai ni l'idée de l'éternité ni celle de l'immensité. » Où en avez-vous puisé le mot si vous n'en avez pas l'idée? « Son imagination lui fait illusion en lui représentant comme l'éternité et l'immensité *même* une durée et un espace vagues dont elle ne peut fixer les bornes. » Nous n'avons pas seulement la notion d'un espace vague et indéfini dont nous ne fixions pas les bornes, mais la notion d'un espace infini que nous affirmons n'avoir pas de bornes. Autre chose

1. *Traité des sensations,* IIe part., chap. VII, § 27.

est de laisser flotter une limite dans son esprit, sans décider du point où elle existe, autre chose est de déclarer qu'elle n'existe pas. Dans le premier cas, nous avons la notion de l'indéfini; dans le second, celle de l'infini, de l'absolu, du nécessaire. L'idée d'un espace indéfini nous arrive la première, et elle dépasse déjà la portée des sens, qui limitent tout ce qu'ils saisissent; à plus forte raison les sens sont-ils dépassés par la notion de l'espace infini, qui contient la négation de toute limite, de toute relation, de toute condition, et dont l'objet, en un mot, est absolu.

En résumé, les philosophes rationalistes, qui accordent à l'homme d'autres sources d'instruction que les sens extérieurs, n'ont pas suffisamment distingué l'espace d'avec le corps, et les philosophes sensualistes, qui ont fait cette distinction, ont eu le tort d'attribuer aux sens extérieurs la connaissance de l'espace.

§ 5. L'espace n'est pas Dieu.

Examinons maintenant la doctrine qui identifie l'espace avec Dieu. Newton nous paraît être le premier qui ait autorisé cette opinion. Voici comment il s'exprime : « Dieu n'est pas l'éternité ni l'infinité, mais il est éternel et infini; il n'est pas la durée ni l'espace, mais il dure et il est présent. Il dure toujours et il est présent partout, et en existant toujours et partout, il constitue la durée et l'espace, l'éternité et l'infinité. Comme chaque partie de l'espace est toujours, et que chaque moment indivisible de la durée est partout, le fabricateur et le maître de toutes choses est partout et toujours. Il est partout présent, non-seulement par sa puissance, mais encore par sa substance, car il ne peut y avoir de puissance sans substance[1]. »

Ce passage n'est pas, à ce qu'il semble, exempt de contradiction. Nous n'avons rien à objecter contre la première

1. *Principes mathématiques schol. général.* vers la fin.

partie : « Dieu n'est pas l'éternité ni l'infinité, mais il est éternel et infini ; il n'est pas la durée ni l'espace, mais il dure et il est présent. » Mais nous ne pouvons accepter la seconde : « Dieu, en existant toujours et partout, constitue la durée et l'espace, l'éternité et l'infinité. » D'un côté, Dieu est distingué de l'espace et du temps, de l'autre le temps et l'espace paraissent n'être plus que des modes de l'existence de Dieu.

Cette expression un peu indécise prend plus de précision et de fermeté dans la bouche de Samuel Clarke, qui s'appuie sur l'autorité de Newton. « J'ai beau tâcher, dit-il, de me persuader qu'il n'y a point d'être dans l'univers qui existe nécessairement, je trouve toujours, quoi que je fasse, les idées de l'infinité et de l'éternité si bien imprimées dans mon âme, que je ne puis m'en défaire ; c'est-à-dire que je ne puis pas supposer sans commettre une contradiction dans les termes mêmes, qu'il n'y a point d'êtres dans l'univers en qui ces attributs ne soient nécessairement inhérents ; car les attributs ou les modes n'existent que par l'existence de la substance dont ils sont les attributs et les modes. Or, tout homme qui est capable de supposer qu'il n'y a dans l'univers ni éternité ni immensité, et, par conséquent, qu'il n'y a point de substance par l'existence de laquelle ces attributs ou ces modes existent, pourra, s'il lui plaît, anéantir avec la même facilité la relation d'égalité entre deux fois deux et quatre. Supposer l'immensité bannie de l'univers, ou supposer qu'elle n'est pas éternelle, c'est faire une supposition contradictoire, comme l'aperçoit évidemment tout homme qui fait attention à ses propres idées et à la nature essentielle des choses. Supposer une partie de l'espace ôtée de sa place, c'est la supposer ôtée d'elle-même, ce qui est contradictoire. Cet argument ne peut être obscur qu'à ceux qui traitent l'espace immense de pur néant, ce qui est aussi une notion formellement contradictoire, car le néant est ce qui n'a ni modes ni propriétés, c'est-à-dire ce dont on ne peut rien affirmer avec vérité et dont on peut tout nier véritablement. Or, ce n'est pas le cas de l'immensité ou de l'espace[1]. » Ailleurs

1. *Traité de l'existence de Dieu*, trad. franç., édit. de Blois, 1825, t. Ier, p. 31 et suiv.

le même philosophe dit encore : « Je conçois donc l'espace comme une propriété de la substance qui existe par elle-même ; je conçois aussi que l'espace étant évidemment nécessaire, il faut que la substance dont il est une propriété soit pareillement nécessaire[1]. »

Nous ferons remarquer que l'auteur admet directement que l'espace a une existence nécessaire ; ce n'est pas comme propriété d'une substance nécessaire que l'espace lui paraît revêtu du caractère de la nécessité, c'est de la nécessité de l'espace qu'il conclut celle de l'être qui lui paraît la substance de l'espace. Cela prouve que la notion de l'espace est primitive, directe, intuitive, et non pas dérivée ou abstraite d'une autre notion complexe et antérieure.

Il s'agit maintenant d'examiner si l'espace peut être considéré comme une propriété de Dieu. On a fait avec raison à Samuel Clarke l'objection suivante : « Si l'espace est une propriété de la substance qui existe par elle-même, il est aussi dans le même sens une propriété de toute autre substance. Il n'y aura de différence que sous le rapport de la quantité. Or, de ce que chaque partie de l'espace est nécessaire, il suit que chaque substance doit exister par elle-même[2]. » En effet, si l'espace infini est un attribut de l'être infini, le petit espace que j'occupe est aussi l'attribut de l'être fini que je suis, et comme ce petit espace est nécessaire, il s'ensuit que mon existence est également nécessaire. Clarke répond en ces termes à l'objection : « L'espace est une propriété de la substance qui existe par elle-même et non pas une propriété de toute autre substance. Toutes les autres substances sont dans l'espace et l'espace les pénètre, mais la substance existant par elle-même n'est pas dans l'espace et n'en est pas pénétrée. Elle est, si je puis m'exprimer ainsi, le *substratum* de l'espace, elle est le fondement de l'existence de l'espace et de la durée. Or, l'espace et la durée étant évidemment nécessaires et n'étant pourtant point des substances, mais des propriétés, il est clair que

1. *Traité de l'existence de Dieu*, trad. franç., édit. de Blois, 1825, t. Ier, p. 271 et 293.
2. *Ibid.*, p. 273.

la substance, sans laquelle ces propriétés ne sauraient subsister, est encore plus nécessaire s'il est possible[1]. »

Si dans cette réponse l'auteur voulait dire que Dieu est le créateur de l'espace, il émettrait une autre doctrine dont nous nous occuperons plus tard, mais il revient encore à cette assertion que l'espace est une des propriétés de Dieu, et cependant il ajoute que Dieu n'est pas dans l'espace et qu'il n'en est pas pénétré. Mais comment Dieu peut-il n'être pas pénétré de sa qualité et être en dehors de sa qualité? Tout cela est inintelligible. Nous ne pouvons admettre ces assertions contradictoires que Dieu est la substance de l'espace et que Dieu n'est pas dans l'espace. Nous disons tout le contraire : l'espace n'est pas la qualité de Dieu, mais Dieu est dans l'espace. En effet, il ne nous est pas possible de comprendre que Dieu soit en dehors de l'espace. Dieu pénètre l'espace et l'espace pénètre Dieu en ce sens que là où est l'espace, là est aussi Dieu : comment comprendre autrement que Dieu soit partout? Dieu est donc dans l'espace comme l'âme est dans l'espace, comme le corps lui-même est dans l'espace. « L'espace, a dit M. Royer-Collard, est le lieu des esprits comme le lieu des corps. » Seulement le corps est dans l'espace par la multiplicité de ses parties, et l'âme et Dieu sont dans l'espace par la multiplicité et l'étendue de leurs actions, multiplicité et étendue qui ne détruisent pas la simplicité indivisible de Dieu et de l'âme. Si Dieu était le *substratum* de l'espace infini, l'être fini serait le *substratum* de l'espace fini qu'il occupe, et comme le mode suit la substance, lorsque l'être fini périt, il emporterait avec lui l'espace qu'il occupe. Mais, au contraire, l'espace que j'occupe demeurerait alors même que je serais anéanti; et ceux qui commettent l'erreur de nier l'existence de Dieu ne rejettent pas pour cela l'existence de l'espace. « Tant de créatures humaines, a dit M. Royer-Collard, ont ignoré l'être unique, éternel et nécessaire dont aucune n'a ignoré l'espace[2]. » Donc l'espace n'est pas l'attribut de Dieu.

1. *Traité de l'existence de Dieu*, trad. franç., édit. de Blois, 1825, t. Ier, p. 277.
2. Traduction française des *Œuvres de Reid*, t. IV, p. 346.

« Mais, dira-t-on, tous les objets de la pensée humaine se classent sous les deux catégories de substance et de qualité. A laquelle des deux l'espace appartient-il? L'espace n'est pas une substance, donc il est une qualité, et comme il est infini, il est la qualité d'un être également infini. L'argument de Clarke est donc légitime. » Nous répondons qu'on aurait pu dire tout aussi exactement : l'espace n'est pas une qualité, donc il est une substance. Clarke donne lui-même des modes et des propriétés à l'espace. « Le néant, dit-il dans un passage que nous avons déjà cité, est ce qui n'a ni modes ni propriétés, c'est-à-dire ce dont on ne peut rien affirmer avec vérité et dont on peut nier tout véritablement. Or, ce n'est pas là le cas de l'immensité ou de l'espace. » Clarke reconnaît donc ici que l'espace a des modes ou des propriétés : il en fait donc une substance, à moins qu'il ne suppose qu'il y a des modes de modes, ce qui serait inintelligible. Nous examinerons plus loin en détail la notion de la substance : nous verrons que par substance on entend ordinairement, soit le sujet des phénomènes qui frappent les sens extérieurs, soit le sujet des phénomènes qui sont perçus par la conscience, et que nous imaginons la substance de Dieu sur le modèle de la substance de l'âme. L'espace ne se manifestant ni aux sens ni à la conscience, n'a pas été considéré comme une substance, mais on ne voit pas pourquoi il a été considéré comme une qualité, puisqu'il ne sert à manifester ni le corps, ni l'âme, ni Dieu. En effet, l'espace seul ne nous donnerait l'idée ni du corps, ni de l'âme, ni de Dieu, car Dieu est la toute-puissance, la toute-intelligence et la toute-bonté, et rien de tout cela ne paraît par l'espace tout seul. Si le Dieu de Clarke n'était que le *substratum* de l'espace, aucune intelligence ne pourrait le distinguer de l'espace, et il serait plus court de dire que l'espace est Dieu même. L'espace ne manifeste aucune autre existence que la sienne propre : il n'est donc pas une qualité. On ne répugne à l'appeler une substance, que parce que ce mot est mal fait et qu'on entend par là le sujet caché et pour ainsi dire souterrain des qualités matérielles ou intellectuelles et morales. Il faut donc ou agrandir le sens du mot substance et en-

tendre par là non-seulement l'âme et le corps, mais l'espace et aussi le temps, comme nous le verrons plus loin, ou dire que nos connaissances se rangent sous trois catégories qui sont : 1° la substance, 2° la qualité, 3° l'espace et le temps, qui sont les récipients des substances et des qualités[1].

Nous n'avons pas encore exposé tous les rapports qu'on a établis entre l'espace et Dieu. Les anciens donnaient à l'espace et au temps une vertu créatrice. Aristote a dit, comme nous l'avons vu, qu'Hésiode avait eu raison de placer le *chaos* avant toutes choses, par ce qu'il faut que la *place* existe avant les êtres[2] ; le chaos était le vide, l'espace le gouffre béant[3], e l'on voit dans Hésiode que l'espace engendre l'Érèbe et la Nuit, et que le Temps engendre Zeus ou le Dieu de la vie. Mais l'espace et le temps nous paraissent dépourvus de toute puissance productrice ; l'espace n'est pas une force, il est le lieu où les forces s'exercent. De même, c'est dans le langage des poëtes qu'on donne au temps un pouvoir et des armes. Ce qui produit et détruit les choses créées, ce n'est pas le temps mais les forces qui se développent dans le temps. L'espace et le temps sont donc pour nous tout à fait stériles.

Au lieu de les regarder comme les créateurs du Dieu de vie, les modernes inclinent plutôt à croire que le Dieu vivant, le Dieu agissant a créé le temps et l'espace. L'idée que nous avons de la perfection de Dieu est une idée jalouse de toutes les autres ; elle nous force de rejeter tout ce qui nous semble porter une atteinte quelconque à la toute-puissance divine. Elle entraîne même quelques esprits à nier l'évidence de certains principes et à sacrifier ainsi une moitié de la raison au profit de l'autre. Mais que pouvons-nous gagner à obscurcir la vérité ? Si nous demandons à notre raison l'abandon de quelque principe, ne craignons-nous pas qu'elle ne tienne moins fermement tout le reste ? Si nous épaississons les voiles sur la notion de Dieu, ne courons-nous pas le danger

1. Voy. Gassendi, *Physique*, section 1re, liv. II, chap. 1er ; Locke, *Essais*, liv. II, chap. XIII.

2. Voyez au § précédent, p. 177.

3. Χάος.

de la perdre entièrement de vue? Dieu est tout-puissant sans doute, mais sa puissance s'arrête là où elle deviendrait contradictoire et absurde. Quelques esprits pensent que nous devons satisfaire à l'idée que nous avons de la puissance de Dieu jusqu'à supposer qu'il peut construire un triangle carré, un cercle quadrangulaire et faire que ce qui s'est passé hier ne se soit point passé. Si vous obtenez de votre intelligence cette concession, comment n'en obtiendrez-vous pas la négation même de l'existence de Dieu? Par quelle évidence votre esprit sera-t-il retenu? Nous allons contre l'évidence lorsque nous essayons de nous faire croire que Dieu a créé le temps et l'espace. Dire que Dieu est infini, c'est dire qu'il est présent dans tout l'espace, comme dire qu'il est éternel, c'est dire qu'il est présent dans tous les temps ; si l'on suppose que Dieu a créé l'espace, on suppose qu'il a précédé l'espace ; mais, s'il l'a précédé, il n'était donc pas d'abord infini? On objecte que si l'on proclame l'espace éternel et infini, l'espace sera indépendant de Dieu, qu'il sera coéternel à Dieu et infini comme lui, qu'il y aura deux êtres infinis, deux dieux? — En aucune façon : Dieu est une cause, l'espace n'en est pas une ; Dieu est créateur, l'espace ne crée rien ; Dieu est tout bon et tout sage, l'espace n'a ni sagesse ni bonté. — Mais, enfin, poursuit-on, l'espace est quelque chose ; quelque chose va donc échapper à la puissance de Dieu. — Telle est, en effet, la jalousie et l'exigence de notre idée de la puissance de Dieu, que nous ne voulons rien y soustraire. Mais cependant Dieu ne peut se détruire lui-même ; il ne peut faire que le passé ne soit point passé. Quelque chose échappe donc à sa puissance ; et encore n'est-ce pas là une véritable limite : la toute-puissance ne consiste pas à faire ce qui est contradictoire, mais à faire tout ce qui est possible, c'est-à-dire tout ce qui n'implique pas contradiction. Ainsi Dieu ne peut faire qu'il ne soit pas infini. Si Dieu détruit l'espace, il détruira sa propre immensité ; s'il crée l'espace il crée sa propre immensité, et Dieu ne peut se créer lui-même. Ceux qui supposent que Dieu a créé des choses éternelles, supposent aussi que cette création a été faite de toute éternité, de telle sorte que Dieu la

précède non d'une priorité de temps, mais d'une priorité de dignité. « De même, dit saint Augustin, que si un pied était de toute éternité empreint dans la poussière, l'empreinte serait aussi de toute éternité, et cependant elle aurait été faite par le pied ; et aucune de ces deux choses ne serait antérieure à l'autre, quoique l'une eût été faite par l'autre; ainsi les platoniciens affirment que le monde a toujours été comme son auteur et que cependant il a été créé[1]. » Telle est la seule ressource qui nous reste : si nous disons que l'espace infini a été créé de Dieu, ce sera une création de toute éternité, car on ne peut concevoir le moment où ait commencé l'espace et par conséquent l'immensité de Dieu. Or, cette création de toute éternité ne peut être admise, suivant saint Augustin, que d'une manière à peine intelligible[2].

L'espace et Dieu ne sont pas deux infinis qui s'excluent l'un l'autre, mais deux infinis fort différents et fort inégaux en dignité, qui se supposent l'un l'autre. Il faut s'entendre sur le sens du mot infini ; on le prend ordinairement comme synonyme du mot de parfait, comme exprimant un être qui a toutes les qualités à un degré infini. Dans cette acception, sans doute deux infinis sont contradictoires et s'excluent l'un l'autre ; mais c'est un mauvais emploi du mot. « Il y a des infinis de différents genres, dit Pascal ; l'infinité de la ligne n'est pas l'infinité du plan, etc. » L'espace n'est infini qu'en étendue et en durée; il n'est pas infini en puissance, en sagesse, en bonté ! C'est ainsi que le temps n'est infini que sous le rapport de la durée et de l'espace. Dieu possède ces deux infinités et d'autres encore. Il est infini dans le sens de l'espace et dans le sens du temps, et de plus dans le sens de la puissance, de la sagesse et de la bonté, trois infinités qui manquent à l'espace et au temps. Dieu est la cause, la force, le père, le créateur, le principe de vie et de mouvement ; l'espace n'est rien de tout cela, il n'est que l'espace ; mais son infinité est nécessaire à l'infinité de Dieu. L'infinité de l'espace ne contredit pas l'in-

1. *Cité de Dieu,* liv. X, chap. XXXI.
2. *Modo quodam vix intelligibili. Ibid.,* liv. II, chap. IV.

finité de Dieu : la première est la condition de la seconde. Que si notre idée de la puissance de Dieu est contrariée par cette existence indépendante de l'espace, nous serons obligés de recourir à une création éternelle de l'espace, qui ne sera pas dans l'ordre du temps, mais dans l'ordre de la dignité, tant il nous est impossible de chasser de notre esprit la notion de l'immensité et de l'éternité de l'espace.

En résumé, à propos de la perception des objets tangibles, visibles, mobiles, relatifs, variables, discontinus, divisibles, limités, contingents, l'intuition pure extérieure saisit ou perçoit un espace invisible, intangible, immobile, immuable, continu, indivisible, infini, éternel, nécessaire. Cet espace n'est pas l'objet d'une pure conception qui n'aurait d'existence que dans notre pensée. Les arguments de Zénon et de Bayle, fondés sur les conceptions géométriques qui n'existent que dans l'esprit, ne portent pas contre l'étendue réelle de l'espace. La divisibilité à l'infini n'est démontrée que pour des lignes sans largeur, et des points sans aucune dimension, c'est-à-dire pour des néants d'étendue; elle n'est donc pas démontrée pour l'étendue véritable. Celle-ci au contraire ne se formant pas de parties non étendues, ne peut absolument se diviser en parties sans étendue; et loin que nous soyons obligés d'accorder que toute étendue soit nécessairement divisible, notre raison saisit au contraire une étendue qui est la plus petite possible et qui par conséquent ne peut se diviser. Aucune des qualités que nous attribuons à l'espace, ne peut s'attribuer au néant : l'espace n'est donc pas une pure négation. Il ne peut pas non plus se confondre avec le corps : il s'en distingue par les caractères nombreux et essentiels que nous venons de rappeler et que les philosophes sensualistes ont fait eux-mêmes ressortir. Il se distingue aussi de Dieu par des caractères non moins nombreux et non moins essentiels. Enfin l'espace n'est pas le père des dieux, comme l'avaient imaginé les poëtes de l'antiquité; et l'on ne peut arriver à le considérer comme l'œuvre de Dieu que d'une manière à peine intelligible, comme le dit saint Augustin.

§ 6. Perception du temps pur ou absolu.

Examinons maintenant un second objet de l'intuition pure extérieure, c'est-à-dire le *temps absolu*. Ce que nous avons dit de l'*espace* abrégera de beaucoup ce que nous avons à dire du *temps* ; car ces deux objets, qui ne se séparent guère dans notre pensée, n'ont pas été séparés dans les ouvrages des philosophes. Sous beaucoup de rapports, ce qu'on dit de l'un se dit de l'autre; ils ont été compris dans les mêmes systèmes, soumis aux mêmes objections, et l'on peut les défendre par les mêmes réponses.

Comme les sens extérieurs, en percevant les étendues tangibles ou visibles, donnent à l'intuition pure l'occasion de percevoir l'espace, ainsi la mémoire en percevant notre passé, nous donne l'occasion de percevoir le temps pur ou un temps qui aurait existé quand nous n'aurions pas existé nous-mêmes, qui existerait actuellement quand nous n'existerions pas, et qui existera encore quand nous aurons cessé d'être. Si nous percevons que les corps n'entraînent pas l'espace dans leur destruction, nous percevons aussi que les âmes pourraient périr sans entraîner le temps dans leur perte. « De ce qu'il n'y avait pas de monde, dit Cicéron, il n'en résulte pas qu'il n'y eût point de siècles. Je ne parle pas de ces siècles qui sont formés par le nombre des jours et des nuits et par les révolutions annuelles, car ceux-là ne peuvent exister sans le mouvement du monde, mais je dis qu'il y a eu un temps infini, une éternité que ne mesurait aucune circonscription des temps[1]. »

Le temps nous apparaît donc comme absolu, c'est-à-dire comme indépendant des corps et des esprits qui sont dans le temps, et indépendant de la pensée qui le perçoit.

De même que nous ne percevons pas par le toucher les interstices des corps, de même nous ne percevons pas par l'ouïe les interstices des sons, ni par la vue, les interstices de la lumière dont la durée nous paraît continue, et est peut-être discontinue. Lorsqu'on fait tourner une roue dentée et qu'on

1. *De natura Deorum*, liv. Ier, chap. IX.

présente une carte aux dents de la roue, tant que le mouvement de la roue se fait avec lenteur, on entend des sons discontinus. Quand le mouvement s'accélère, nous n'entendons plus qu'un son continu, quoique les coups de la roue soient discontinus et que peut-être le son qui nous paraît continu, soit divisé par de petits intervalles de silence qui échappent à notre oreille, comme les pores des surfaces tangibles ou visibles échappent à notre main ou à nos yeux. Mais, de même que la discontinuité des étendues tangibles n'affecte pas la continuité de l'espace pur, de même la discontinuité possible du son et de la lumière, sous le rapport de la durée, n'affecte en rien la continuité du temps pur ou absolu qui ne peut offrir en lui aucune lacune.

Les parties de l'espace sont hors les unes des autres et réciproquement impénétrables : sans cela l'Asie et l'Europe pourraient occuper le même lieu ; de même les parties du temps sont hors les unes des autres et mutuellement impénétrables. Si l'on ne peut aller d'un lieu à un autre sans traverser les lieux intermédiaires, on ne peut aller d'hier à demain, sans traverser aujourd'hui. L'impénétrabilité réciproque des parties de l'espace a fait supposer l'impénétrabilité des molécules matérielles; l'impénétrabilité réciproque des parties du temps nous fait concevoir que dès qu'un être a existé deux moments, il y a nécessairement pour lui un présent et un passé qui ne peuvent se confondre ensemble.

Enfin, les phénomènes qui apparaissent dans le temps ont un commencement et une fin ; ils sont limités, sans imposer leurs limites au temps, qui nous apparaît comme les ayant précédés et comme devant leur succéder. Il est donc d'abord pour nous indéfini comme l'espace; bientôt, à l'aide de l'attention, nous apercevons qu'il est infini. Non-seulement nous n'en saisissons pas les bornes, mais nous affirmons qu'il ne peut recevoir de limites. Quand nous essayons de comprendre que le temps a commencé et qu'il cessera d'être, nous nous confondons nous-mêmes ; c'est demander un temps où il n'y ait pas eu de temps, et un temps où le temps cesse. Les phénomènes sont donc limités, périssables, locaux ou ren-

fermés en un certain lieu ; ils auraient pu ne pas être, c'est ce qu'on exprime en disant qu'ils sont contingents ; le temps est illimité, impérissable, immense, c'est-à-dire présent dans tous les points de l'espace, et nécessaire, ou en d'autres termes il n'a pas pu, ne peut pas, et ne pourra pas ne pas être. De même que l'espace est éternel, le temps est universel : ils se pénètrent donc mutuellement.

La plupart des oppositions que nous venons d'établir entre les phénomènes et le temps sont empruntées, comme les oppositions entre les corps et l'espace, à Locke, à Thomas Reid et à M. Royer-Collard[1]. Nous citerons en partie les belles paroles de ce dernier philosophe : « 1° Comme l'*espace pur* n'est pas un objet propre du toucher, et que cependant nous n'aurions pas l'idée de l'espace pur, si nous n'avions jamais touché, de même le *temps pur* n'est pas l'objet propre de la mémoire, et cependant nous n'aurions point l'idée du temps pur sans la mémoire. 2° De même que la notion de l'*espace pur*, une fois introduite dans l'esprit, devient indépendante des objets qui l'ont introduite, de même la notion du *temps pur* devient indépendante des événements passés qui nous la donnent... Il ne tient qu'à nous de supposer qu'ils n'aient pas eu lieu; il n'est pas en notre pouvoir de supposer l'anéantissement du *temps* qui les contenait. 3° De même que la notion d'une étendue limitée nous suggère la notion d'un espace sans bornes, qui n'a pas pu commencer, qui ne pourra pas finir et qui demeure immobile, tandis que les corps s'y meuvent en tous sens, de même la notion d'une durée limitée nous suggère la notion d'une durée sans bornes, qui n'a pas pu commencer, qui ne pourra pas finir, et qui se serait écoulée uniformément quand aucun événement ne l'aurait remplie. La durée se perd dans l'éternité, comme l'espace dans l'immensité. Je ne cherche point ce que le temps et l'espace sont en eux-mêmes; je crois que nous ignorons profondément la nature de l'un et de l'autre; je veux seulement

1. Locke, *Essai*, liv. II, chap. xv; Th. Reid; *Œuvres complètes*, trad. franç., t. IV, p. 61; Royer-Collard, t. IV de la traduction française des *Œuvres de Reid*, p. 347 et suivantes.

reconnaître et constater le fait que l'esprit humain les perçoit comme éternels, nécessaires et indépendants de ses pensées et du monde matériel. Or, le fait de cette perception est indubitable et reconnu de ceux qui prétendent l'expliquer, comme de ceux qui le jugent inexplicable. 4° Quoique la notion de l'espace et celle du temps présupposent l'exercice des sens, elles ne sont identiques à aucune notion sensible. Ce ne sont ni des notions partielles ou abstraites, car, quelles sont les réalités plus vastes que le temps et l'espace, dont l'espace et le temps seraient des abstractions; ni des notions générales, car il n'y a qu'un temps et un espace; ni des notions composées, car il n'y a point d'addition dont le total soit l'infini; ni enfin des notions déduites, car le nécessaire ne se déduit pas du contingent[1]. 5° Le temps et l'espace sont des quantités continues, composées de parties homogènes; on pourrait dire que le temps est une étendue, mais une étendue qui n'a qu'une dimension, et dont les parties sont successives et non simultanées[2]. »

Ces expressions fermes et nettes répondront d'avance à toutes les fausses théories, soit sur la notion du temps absolu, soit sur l'origine de cette notion.

§ 7. Le temps absolu n'est pas l'objet d'une conception.

Le temps a été, ainsi que l'espace, considéré soit comme une pure conception sans réalité hors de l'esprit, soit comme la même chose que les événements qui se passent dans le temps, soit enfin comme un attribut ou une œuvre de la Divinité.

Kant est le seul, à notre connaissance, qui ait regardé l'idée du temps comme une pure conception sans réalité extérieure, que l'esprit impose aux objets[3]. Suivant cette théorie, si l'es-

1. Voy. sur les notions abstraites, générales, composées et déduites, le chapitre de *la division de l'intelligence*, plus haut, p. 4 et suiv., et *le Raisonnement*, plus loin, livre VIII.

2. Royer-Collard, t. IV de la traduction française des *Œuvres de Reid*, p. 348-350.

3. Voy. plus loin, liv. IX.

prit humain n'existait pas, il n'y aurait ni temps, ni espace, et croire que le temps et l'espace sont hors de l'esprit, c'est partager l'illusion du géomètre qui croirait que le cercle parfait existe en dehors de sa pensée. Si quelqu'un n'aperçoit pas du premier coup que le temps et l'espace ne font point partie de sa pensée, ne sont pas des formes de lui-même, nous ne pouvons le lui démontrer ; car les perceptions primitives se posent, se constatent et ne se démontrent pas. Le temps et l'espace sont perçus directement par nous comme distincts de nous-mêmes. Nous en appelons au langage qui est le dépositaire de nos jugements : jamais nous n'identifions les mots *temps* et *espace* avec le mot *je*, comme nous identifions avec le mot *je* les mots *pensée* et *sentiment*. C'est une preuve que nous ne prenons pas le temps et l'espace pour des formes de notre esprit, mais pour des réalités qui existent en dehors de notre pensée.

§ 8. Le temps absolu n'est pas la même chose que les changements et les événements.

L'opinion qui identifie le temps avec les choses qui changent est de beaucoup la plus répandue. Voici l'abrégé de la théorie de Platon sur ce sujet. « Comme le Père voyait que le modèle sur lequel il entreprenait d'établir le monde était éternel, il essaya de donner à celui-ci l'éternité autant que possible. Il ne pouvait la donner à ce qui a commencé ; il se contenta donc de faire du monde une image mobile de l'immobile éternité : c'est ce que nous avons nommé le temps[1]. Les jours, les nuits, les mois et les années n'existaient pas avant le ciel ; Dieu leur a donné naissance en même temps. Quant aux divisions du temps, telles que : *il était*, *il sera*, toutes ces formes d'un temps qui a pris naissance, nous avons tort de les transporter à l'essence éternelle. Nous disons qu'elle a été, qu'elle est et qu'elle sera; mais il n'y a que le mot *elle est* qui lui convienne. Les formes : *il a été*, *il sera* n'appartiennent

1. Χρόνος.

qu'à ce qui prend naissance dans le temps, car ce sont des changements; mais ce qui reste toujours le même sans changement ne peut être, avoir été, ou devoir être plus vieux ou plus jeune... Le temps a donc pris naissance avec le ciel, afin que nés ensemble, ils périssent ensemble, si toutefois leur destruction doit arriver[1]. »

Platon identifie le temps avec les changements célestes Aristote rejette cette opinion. Après quelques phrases où il semble établir que l'esprit, en concevant le temps, se frappe lui-même de contradiction, ce qui mettrait Aristote au nombre des philosophes qui ne donnent au temps aucune réalité extérieure, le maître du Lycée finit par envisager le temps comme le nombre ou la mesure des choses qui changent et qui passent. « On croira d'abord, dit Aristote, que le temps n'existe pas ou qu'il existe à peine et d'une manière fort obscure, si l'on considère que telle partie du temps a été et n'est plus, que telle autre doit être et n'est pas encore, et que de ces parties se compose le temps infini et éternel. Il paraîtra impossible que le composé de ce qui n'est pas participe à l'existence. Tout ce qui est divisible se divise en parties qui existent : le temps est divisible et il se partage en parties qui n'existent pas. Le présent n'est pas une partie du temps, car le tout se compose des parties et le temps ne se compose pas de moments présents... Il faut que le moment antérieur s'anéantisse toujours; mais il ne peut s'anéantir en lui-même, puisqu'il est alors présent; il ne peut non plus s'anéantir dans le moment suivant, puisqu'il n'y est pas encore; il est donc impossible que les moments se succèdent les uns aux autres[2]. »

Nous avons rapporté ce passage comme un exemple de la subtilité du génie d'Aristote ; mais on ne se laissera pas arrêter par les difficultés qu'il entasse en ce lieu. Le temps est composé de moments qui ne sont plus et de moments qui ne sont pas encore, séparés par un moment qui existe, quoiqu'il périsse sans cesse. Ce moment ne périt ni en lui-même ni dans un autre, c'est-à-dire qu'il ne périt ni quand il est

1. *Timée*, édit. H. E., t. III, p. 37 ; édit. Tauch., t. VII, p. 26.
2. *Physique*, liv. IV, chap. x, § 1 et suiv.

présent, ni quand il est passé, et cependant il périt, quoique nous ne puissions dire de quelle manière, Nous nous en référons à la parole de saint Augustin : « Qu'est-ce donc que le temps ? Si personne ne me le demande, je le sais ; si je veux l'expliquer à celui qui m'interroge, je ne le sais plus[1]. » Nous y ajouterons cette observation des philosophes de Port-Royal : « Il y a des choses qui sont incompréhensibles dans leur manière, et qui sont certaines dans leur existence ; on ne peut concevoir comment elles peuvent être, et il est certain néanmoins qu'elles sont[2]. » Aristote ne s'est pas lui-même laissé troubler par les nuages qu'il avait amassés, puisqu'il a fini par regarder le temps comme le nombre des choses qui changent et qui passent. « Le temps, dit-il en combattant l'opinion de Platon, n'est pas le changement du ciel, car s'il y avait plusieurs cieux, il n'y aurait pas pour cela plusieurs temps... Le temps n'est pas le changement, mais il n'est pas non plus sans le changement ; car, lorsque nous ne changeons point de pensée ou que nous en changeons sans nous en apercevoir, le temps ne nous semble pas exister, pas plus qu'à ceux qui, en Sardaigne, suivant la mythologie, s'éveillent après avoir dormi auprès des héros. Ils joignent le premier moment du sommeil au premier moment du réveil, et ils les identifient en un seul, supprimant tout le temps intermédiaire, dont ils ne se sont pas aperçus. Nous sentons à la fois le temps et le changement : pendant la nuit, lorsque nous ne sentons rien par le corps, et qu'il y a un changement dans notre âme, le temps nous paraît exister... Puisque le temps n'est pas le changement, il reste donc qu'il soit quelque chose du changement. C'est le nombre ou la mesure du changement, sous le rapport de l'antériorité et de la postériorité... Non-seulement nous mesurons le changement par le temps, mais encore le temps par le changement. Nous disons que le temps dans lequel il y a beaucoup de changements est long, et qu'il y a beaucoup de changements, s'il y a beaucoup de

1. *Confessions*, liv. XI, chap. XIV.
2. *Art de penser*, 5e édit., p. 391.

temps... Puisque le temps est la mesure du changement, il l'est aussi accidentellement du repos : ce qui est de sa nature immuable ne se repose pas, mais seulement ce qui suspend son changement, étant né pour changer. Le temps mesure donc ce qui change et ce qui se repose, de sorte que ce qui ne change, ni ne se repose n'est pas dans le temps... Si l'âme n'existait pas, le temps existerait-il ou non ? On admettra que le temps existerait sans l'âme, si l'on admet que le changement existe sans elle ; l'antériorité et la postériorité sont dans le changement, et ces choses, en tant qu'elles sont susceptibles d'être comptées, sont le temps... On se demande si le temps est le nombre de tel changement ou de tous les changements ? Tout le temps est un, de même que, soit qu'il y ait sept chevaux ou sept chiens, le nombre est le même ; ainsi pour tous les changements qui s'accomplissent ensemble, il n'y a qu'un seul et même temps... Chaque chose est comptée par une chose du même genre, les unités par une unité, les chevaux par un cheval, et le temps par un certain temps déterminé. Le temps est mesuré par le changement, et le changement par le temps : cela veut dire que la quantité de changement et de temps est mesurée par un changement qui est lui-même mesuré par le temps[1]. »

Si l'on considère attentivement cette opinion d'Aristote, on s'apercevra qu'elle est plus raisonnable que celle qu'on lui prête d'ordinaire, quoiqu'elle ne nous paraisse pas contenir encore toute la vérité. Aristote passe pour avoir dit que le temps *est la mesure du mouvement*, mais le mot qu'il emploie dans tous les passages précédents[2] signifie changement et non pas mouvement, car il l'applique aux actes de l'âme, et il savait bien que l'âme ne se meut pas. Leibniz a fait observer qu'Aristote emploie un autre terme[3] quand il veut exprimer le mouvement ou le transport d'un lieu à un autre. Le temps est donc pour Aristote la mesure ou plutôt le nombre des

1. *Physique*, liv. IV, chap. x, xi, xii, xiii et xiv.
2 Κίνησις.
3. Φορά.

changements successifs; tout nombre n'est pas le temps, mais seulement le nombre des changements qui se succèdent.

A cette définition : *le temps est la mesure du mouvement*, que l'on croyait être la définition d'Aristote, on faisait avec raison l'objection suivante : Sous quel rapport le temps serait-il la mesure du mouvement? Ce ne serait pas sous le rapport de l'espace. Ce serait donc sous le rapport du temps, ce qui reviendrait à dire que le temps mesure le temps du mouvement, ou que le temps est la mesure du temps, et c'est une tautologie et non une définition. Mais Aristote a dit lui-même qu'une chose ne peut servir de mesure qu'aux choses du même genre. Il savait que ce n'est pas définir l'unité que de dire qu'elle sert de mesure aux unités, ni le cheval que de dire qu'il sert de mesure aux chevaux. Il n'est donc pas coupable de la tautologie qu'on lui reproche, puisqu'il a voulu dire que le temps est le nombre des changements successifs.

Il ne doit pas non plus être accusé d'avoir dit que *le mouvement est la mesure du temps*. Nous nous servons des mouvements comme par exemple des oscillations du pendule, pour mesurer le temps, parce que ce mouvement parcourt une certaine étendue dans l'espace, et que l'étendue est ce que nous mesurons et comparons avec le plus d'exactitude[1]. Mais le mouvement ne peut être défini la mesure du temps, 1° parce qu'il y a des mouvements qui ne servent pas à mesurer le temps; 2° parce que le son, la lumière, etc., peuvent être aussi employés à la mesure du temps, quoique avec moins de sûreté que le mouvement. Mais Aristote n'a pas dit que le mouvement fût la mesure du temps, il a dit : Le temps est le nombre des changements successifs, et le nombre des changements successifs est le temps. Si au lieu d'employer le mot de changements il eût employé celui de moments, sa définition eût été irréprochable. Le seul tort qu'il ait commis est d'avoir identifié les moments du temps soit avec les changements de la pensée, soit avec les changements extérieurs. L'opinion d'Aris-

1. Voy. plus haut, p. 52.

tote diffère de celle de Platon, en ce que Platon identifiait le temps avec le mouvement du ciel, et disait que ce qui est immobile n'est pas dans le temps, et qu'Aristote applique le temps non-seulement aux phénomènes visibles, mais encore aux changements de l'âme, c'est-à-dire qu'il regarde le temps comme l'attribut, la mesure ou le nombre des changements, non des changements simultanés, mais des changements successifs. Nous croyons que Platon et Aristote ont, chacun de leur côté, confondu la nature du temps avec l'occasion qui nous en fait obtenir la connaissance. Nous accordons au premier que c'est surtout à propos du spectacle des changements du ciel que nous arrivons à penser au temps, et la langue vulgaire confond encore sous le nom de temps le ciel, la température et la durée. Mais supposer que le ciel est la cause du temps ou de la durée, c'est partager l'erreur du poëte qui faisait le temps fils du ciel, ou *Cronos* fils d'*Ouranos*. En effet, les mouvements du ciel nous servent à mesurer le temps, mais ils ne créent pas le temps, et le ciel s'anéantirait que le temps existerait encore. Nous accordons d'un autre côté qu'Aristote, en remarquant que nous pouvons penser au temps sans avoir besoin de rien voir, ni de rien sentir par le corps, et en contemplant seulement la marche de notre pensée, a fait une observation juste et profonde, mais il ne fallait pas pour cela identifier le temps avec le changement de notre pensée; car une fois que la mémoire nous a fait apercevoir une partie de la durée de notre esprit et nous a donné l'idée de notre passé, une intuition de l'esprit nous fait voir que le temps a précédé notre passé et qu'il doit continuer après le moment où nous sommes; que, comme l'espace, il pourrait être vide de toute autre existence que de la sienne, et de plus que le temps n'a pas eu de commencement et qu'il n'aura pas de fin. Il n'est même pas besoin que la mémoire nous découvre en nous un changement de pensée, pour que nous acquérions la notion du temps : nous pouvons remarquer la durée d'une pensée qui ne change pas. Il y a en nous quelque chose qui change et quelque chose qui ne change pas, qui constitue l'identité de l'âme, et dont nous apercevons la durée. Si la théorie d'Aris-

tote était fondée, les idées qui changent dans notre âme nous paraîtraient avoir de la durée et l'âme paraîtrait n'en pas avoir.

Parmi les philosophes modernes, Descartes a reproduit à peu près l'opinion de Platon sur la nature du temps. « De ces qualités ou attributs, dit-il, il y en a quelques-uns qui sont dans les choses mêmes et *d'autres qui ne sont qu'en notre pensée :* ainsi, par exemple, le temps que nous distinguons de la durée prise en général, et que nous disons être la mesure du mouvement, n'est rien qu'une certaine façon dont nous pensons à cette durée, car nous ne concevons point que la durée des choses qui sont mues soit autre que celle des choses qui ne le sont point; comme il est évident de ce que, si deux corps sont mus pendant une heure, l'un vite et l'autre lentement, nous ne comptons pas plus de temps en l'un qu'en l'autre, encore que nous supposions plus de mouvement en l'un de ces deux corps. Mais afin de comprendre la durée de toutes les choses sous une même mesure, nous nous servons ordinairement de la *durée* de certains mouvements réguliers, qui sont les jours et les années, et la nommons *temps*, après l'avoir ainsi comparée, bien qu'en effet ce que nous nommons ainsi ne soit rien, hors de la véritable durée des choses, qu'une façon de penser[1] »

Au premier coup d'œil, l'opinion de Descartes sur la nature du temps paraîtrait se confondre avec celle de Kant, puisque le philosophe français arrive à dire que ce que nous nommons le *temps* n'est qu'une façon de penser. Cependant ces deux opinions diffèrent par un côté très-important. Kant regarde l'idée du temps comme entièrement produite par l'esprit. En ce sens, nous ne pouvons affirmer que quelque chose ait véritablement de la durée hors de nous, mais uniquement que nous avons l'idée de la durée[2]; Descartes, au contraire, pense que les choses ont véritablement de la durée, et que c'est seulement quand nous voulons considérer le temps en dehors des choses qui *durent* que nous produisons une pure pensée dont l'objet n'a pas

1. *OEuv. philosophiques*, édit. Ad. G., t. Ier, p. 257.
2. Voy. plus loin, liv. IX, chap. v.

de réalité extérieure. Henri More lui avait posé cette objection : « Si Dieu anéantissait l'univers et qu'il en créât un autre de rien, longtemps après, cet *intermonde* ou cette privation du monde aurait sa durée...[1]. » Descartes répond : « Je crois qu'il implique contradiction de concevoir une durée entre la destruction du premier monde et la création du nouveau : car si nous rapportons cette durée ou quelque chose de semblable à la succession des pensées divines, ce sera une erreur de l'intellect, non une véritable perception de quelque chose[2]. » Au sens de Descartes, il n'y a point de temps absolu ; il n'y a de temps qu'à la condition qu'il y ait un monde qui dure. Si Dieu existait seul, il n'y aurait ni temps absolu, ni temps relatif. Descartes ne veut pas que les pensées de Dieu soient successives, c'est-à-dire qu'elles aient une durée. A l'exemple de Platon et d'Aristote, il regarde le temps comme l'attribut des choses qui commencent et finissent.

Telle est l'opinion à laquelle il s'est arrêté ; les passages précédents sont extraits des *Principes de la philosophie*, qui sont postérieurs de trois ans aux *Méditations*. Dans celles-ci, Descartes avait distingué deux sortes de temps, l'un qu'il appelait concret et qui était la durée des choses qui commencent et finissent, l'autre qu'il appelait abstrait et qui était indépendant de ces choses. Il mettait entre le premier et le second cette différence que le temps concret ou la durée des choses lui paraissait pouvoir être interrompu, tandis que le temps abstrait ou le temps en dehors des choses lui semblait formé de moments indissolubles, que rien ne pouvait détacher les uns des autres et dont rien ne pouvait interrompre la suite. « Dieu, disait-il, est la cause de toutes les choses créées non-seulement en ce qui dépend de leur production, mais même en ce qui concerne leur conservation ou leur durée dans l'être ; c'est pourquoi il doit toujours agir sur son effet d'une même façon pour le conserver dans le premier être qu'il lui a donné ; et cela se démontre fort clairement par ce que j'ai expliqué de

1. Descartes, édit. Ad. G., t. III, p. 347.
2. *Ibid.*, t. III, p. 368.

l'indépendance des parties du temps, ce que vous tâchez en vain d'éluder, en proposant la nécessité de la suite qui est entre les parties du temps *considéré dans l'abstrait*, de laquelle il n'est pas ici question, mais seulement du temps ou de la durée de la chose même, de qui vous ne pouvez pas nier que tous les moments ne puissent être séparés de ceux qui les suivent immédiatement, c'est-à-dire qu'elle ne puisse cesser d'être dans chaque moment de sa durée[1]. »

Gassendi s'était élevé contre cette expression de temps abstrait et de temps concret. « Vous répondez que je parle du temps abstrait, et vous de la chose qui dure; mais qu'entendez-vous par le temps abstrait? Je ne connais qu'un seul temps qu'on peut considérer, je l'avoue, abstraction faite des choses, puisqu'il est avec elles ou sans elles, et qu'à travers leurs mouvements ou leur repos, il coule toujours d'un même cours persévérant et invariable. Mais je ne sache pas qu'il y ait un autre temps qu'on puisse appeler concret et considérer dans les choses, ou dans lequel les choses puissent être considérées. On distingue encore le temps en externe et en interne; mais si le temps dont je parle est le temps externe, que sera-ce que le temps interne? Examinons : je suis, par exemple, une chose qui dure depuis cinquante ans; je sais que j'ai duré dans le même temps que tous les hommes de mon âge et nous n'avons pas à nous tous consommé plus de temps que ne l'aurait fait un seul; car il ne s'est pas écoulé, depuis notre naissance, autant de fois cinquante ans que nous sommes maintenant de quinquagénaires. Qu'est-ce donc que ce temps interne qui m'appartient d'une manière concrète et qui diffère du temps externe ou de celui que vous appelez abstrait?... Que la chose qui dure puisse cesser d'être à chaque moment, je le veux bien; mais les moments eux-mêmes ne peuvent se détacher les uns des autres. Qu'une chose puisse périr à tel moment, ce n'est pas à dire pour cela que les moments ou parties du temps puissent s'anéantir[2]. »

1. *Œuvres philosophiques*, édit. Ad. G., t. II, p. 307-308.
2. *Dubitatio nona, instantia secunda ; Œuvres philosophiques* de Descartes, édit. Ad. G., t. II, p. 518.

Gassendi avait raison de blâmer les expressions de temps concret et de temps abstrait. Une chose ne peut être abstraite d'une autre, que si la première est contenue dans la seconde. La forme peut être abstraite du corps parce que la forme est dans le corps; mais le temps, dont les parties ne peuvent périr et sont liées les unes aux autres d'un nœud indissoluble, ne peut être abstrait des choses dont la durée peut être interrompue. La première n'est pas contenue dans la seconde. Le temps pur et absolu n'est donc pas abstrait de la durée des choses qui commencent et qui finissent. Le temps pur et absolu, qui est indépendant des choses, serait mieux nommé le temps externe, si l'on veut entendre par temps interne la part que chaque objet occupe dans la durée ou dans le temps externe et absolu. En laissant de côté la discussion des mots, nous voyons que, dans les *Méditations*, Descartes était d'accord avec Gassendi pour distinguer de la durée périssable des choses une durée impérissable qui enveloppe, pour ainsi dire, la première. Mais Descartes finit par abandonner cette distinction, puisque, dans les *Principes de la philosophie*, il dit que le temps considéré en dehors de la durée des choses n'est qu'une pure idée, une pure façon de penser. Il est donc revenu à l'opinion de Platon et d'Aristote, suivant laquelle il n'y a de temps qu'à la condition qu'il y ait une chose qui change.

Dans cette opinion qui identifie le temps avec les objets qui changent, Platon, Aristote et Descartes se trouvent d'accord avec Condillac. Voici comment ce dernier philosophe développe à ce sujet sa théorie : « La statue n'aurait jamais connu qu'un instant, si le premier corps odoriférant eût agi sur elle d'une manière uniforme pendant une heure, un jour ou davantage; ou si son action eût varié par des nuances si insensibles qu'elle n'eût pu les remarquer... L'idée de la durée n'est donc point absolue; et lorsque nous disons que le temps coule rapidement ou lentement, cela ne signifie autre chose sinon que les révolutions qui servent à le mesurer se font avec plus de rapidité, ou avec plus de lenteur que nos idées ne se succèdent. On peut s'en convaincre par une supposition. Si nous

imaginions qu'un monde composé d'autant de parties que le nôtre ne fût pas plus gros qu'une noisette, il est hors de doute que les astres s'y lèveraient et s'y coucheraient des milliers de fois dans une de nos heures, et qu'organisés comme nous le sommes, nous n'en pourrions pas suivre les mouvements. Il faudrait donc que les organes des intelligences destinées à l'habiter fussent proportionnés à des révolutions aussi petites. Ainsi, pendant que la terre de ce petit monde tournera sur son axe et autour de son soleil, ses habitants recevront autant d'idées que nous en avons pendant que notre terre fait de semblables révolutions. Dès lors, il est évident que leurs jours et leurs années leur paraîtront aussi longs que les nôtres nous le paraissent. En supposant un autre monde auquel le nôtre serait aussi inférieur qu'il est supérieur à celui que je viens de feindre, il faudrait donner à ses habitants des organes dont l'action serait trop lente pour apercevoir les révolutions de nos astres. Ils seraient, par rapport à notre monde, comme nous par rapport à ce monde gros comme une noisette. Ils n'y sauraient distinguer aucune succession de mouvement. Demandons enfin aux habitants de ces mondes quelle en est la durée : ceux du plus petit compteront des millions de siècles, et ceux du plus grand, ouvrant à peine les yeux, répondront qu'ils ne font que de naître. La notion de la durée est donc toute relative : chacun n'en juge que par la succession de ses idées; et vraisemblablement il n'y a pas deux hommes qui, dans un temps donné, comptent un égal nombre d'instants; car il y a lieu de présumer qu'il n'y en a pas deux dont la mémoire retrace toujours les idées avec la même rapidité. Par conséquent, une sensation qui se conservera uniformément pendant un an, ou mille si l'on veut, ne sera qu'un instant à l'égard de notre statue, comme une idée que nous conservons pendant que les habitants du petit monde comptent des siècles, est un instant pour nous. C'est donc une erreur de penser que tous les êtres jugent également de la durée et comptent le même nombre d'instants. La présence d'une idée qui ne varie point n'étant qu'un instant à notre égard, c'est une conséquence que tous les moments de

notre durée nous paraissent égaux, mais ce n'est pas une preuve qu'ils le soient[1]. »

Condillac pense donc que l'idée de la durée n'est autre chose que celle de la succession de nos pensées; qu'une seule pensée ne nous donnerait pas l'idée de la durée, et que le temps est plus ou moins long selon que nos idées différentes sont plus ou moins nombreuses. Comme la théorie de Condillac est exposée d'une manière plus explicite que celle de ses prédécesseurs, les fautes en sont plus faciles à remarquer, et nous pouvons faire ressortir des propres paroles de ce philosophe qu'il percevait lui-même un temps pur ou absolu, d'après lequel il mesurait à son insu la durée des pensées et des phénomènes extérieurs. « L'idée de la durée, dit-il, n'est donc point absolue, et lorsque nous disons que le temps coule rapidement ou lentement, cela ne signifie autre chose sinon que les révolutions qui servent à le mesurer se font avec plus de rapidité ou avec plus de lenteur que nos idées ne se succèdent. » Comment le philosophe peut-il dire que les révolutions des astres se font avec plus de rapidité ou de lenteur que nos idées ne se succèdent? Où prend-il la mesure de la rapidité ou de la lenteur de nos idées? N'est-ce pas dans la notion d'un temps dont le cours est toujours égal, quel que soit le nombre des idées qui nous occupent. Si, pendant un certain temps, nos idées ont été nombreuses, nous disons qu'elles ont été rapides; si elles ont été rares, nous disons qu'elles ont été lentes; mais c'est en les comparant à ce temps qui marche d'un pas toujours égal et non à une rotation de la terre sur son axe; car comment savons-nous que cette rotation est lente ou rapide? Serait-ce en la comparant au nombre de nos idées? Mais nous roulerions dans un cercle, mesurant la vitesse de nos idées sur un tour de la terre, et un tour de la terre sur la vitesse de nos idées.

Condillac pense, avec Aristote et Locke, que le jour nous paraît plus ou moins long suivant que le nombre de nos idées

1. *Traité des sensations*, 1re édit., t. Ier, p. 111 et suiv.

a été plus ou moins grand[1]. Mais premièrement, pour admettre cette opinion, il faudrait supposer que nos idées fussent toutes d'égale longueur; et encore, que signifie la longueur d'une idée si on ne la rapporte pas à un temps qui la contient et dont la marche est toujours la même? Secondement, l'expérience prouve qu'une journée bien remplie d'idées paraît plus courte qu'une journée vide d'idées. Ce n'est donc pas le grand nombre des idées qui fait la lenteur du temps. Troisièmement, l'erreur que nous pouvons commettre sur la durée n'altère en rien la nature et la quantité de cette durée, ni surtout le temps absolu et nécessaire qui contient toutes les durées contingentes, c'est-à-dire la durée des événements et des changements.

« Pendant que la terre de ce petit monde, dit Condillac, tournera sur son axe et autour de son soleil, ses habitants recevront autant d'idées que nous en avons pendant que notre terre fait de semblables révolutions. » Mais Condillac ne peut ignorer que si la journée de ce petit monde était la cent millième partie de la nôtre et qu'elle contînt le même nombre d'idées, chacune de ces idées serait la cent millième partie d'une des nôtres. Peu importerait donc que leurs jours et leurs années leur parussent aussi longs que les nôtres nous le paraissent : cette erreur n'altérerait en rien la réalité. Mais ils ne commettraient même pas cette erreur, car il ne leur serait pas impossible de se figurer un monde dont les dimensions fussent cent mille fois plus grandes que celui qu'ils habiteraient, et où les journées étant cent mille fois plus lentes, produisissent chez l'habitant de cette planète des idées dont la durée serait cent mille fois plus grande, si le nombre en était le même que chez eux. En conséquence, si l'on demande aux habitants de ces trois mondes supposés depuis combien de temps ils existent, ceux du plus petit compteront des millions de siècles, mais ils sauront que ces siècles sont cent mille fois plus petits que les nôtres; ceux du plus grand répondront qu'ils

1. Voy. plus haut, p. 197 et Locke, *Essai sur l'entendement humain*, liv. II, chap. XIV.

ne font que de naître, mais ils sauront qu'un de leurs jours vaut cent mille de nos journées.

Pour prouver que la durée n'a rien d'absolu, Condillac propose ailleurs ce qu'il appelle une nouvelle preuve. « Supposons, dit-il, qu'un corps soit mû en rond avec une vitesse qui surpasse l'activité de nos sens, nous ne verrons qu'un cercle parfait et entier. Mais donnons d'autres yeux à d'autres intelligences : elles verront ce corps passer successivement d'un point de l'espace à l'autre. Elles distingueront plusieurs instants où nous n'en pouvons remarquer qu'un seul. Par conséquent, la présence d'une seule idée à notre esprit, ou un seul instant de notre durée coexistera à plusieurs idées qui se succèdent dans ces intelligences, ou à plusieurs instants de leur durée[1]. » Condillac confond encore ici notre durée avec la succession de nos idées. Dans son opinion, l'homme n'existe qu'à la condition que ses idées se succèdent, et si, de deux hommes, l'un n'a qu'une idée, pendant que l'autre en a plusieurs, le second aura vécu plus d'instants que le premier. Condillac confond donc la notion d'une chose avec la chose elle-même. Nous pourrions cependant ne pas nous apercevoir de notre existence, sans exister moins pour cela ; une erreur sur notre durée n'altérerait pas cette durée elle-même. Mais il n'est pas vrai que, dans l'exemple qu'il rapporte, les deux observateurs se tromperaient sur leur durée. L'un verrait, dit-il, un cercle parfait et entier, l'autre, un corps passant successivement d'un point de l'espace à l'autre. Cet exemple nous paraît très-propre à dissiper l'illusion de ceux qui identifient le temps ou la durée avec le changement en général ou le changement des idées en particulier. En effet, celui qui verrait le corps se mouvoir successivement sur chaque point de la circonférence, pendant que nous verrions la couleur de ce corps répandue à la fois sur tous les points, aurait un spectacle plus varié, mais non pas plus long que le nôtre. Nous aurions vu un cercle entier et immobile, pendant le même temps qu'il aurait vu un corps se mouvoir en cercle. Il n'est donc pas né-

1. *Cours d'études*, édit. de 1790, t. IV, p. 126.

cessaire, pour obtenir la notion du temps, qu'il y ait un changement de phénomène au dehors ou au dedans de nous, et il est surtout inexact de dire que le changement extérieur ou intérieur soit le temps lui-même.

Cette erreur que le phénomène interne est le temps lui-même se trouve poussée si loin chez Condillac, qu'il entreprend de prouver que le changement de notre pensée est non-seulement pour nous le présent et le passé, mais encore l'avenir, la durée indéterminée et l'éternité elle-même. Le philosophe suppose que sa statue se rappelle distinctement trois odeurs qu'elle a senties. « Les odeurs de jonquille, de rose et de violette peuvent donc marquer, dit-il, les trois instants qu'elle aperçoit d'une manière distincte. Par la même raison, les odeurs qui ont précédé et celles qui sont dans l'habitude de suivre, marqueront les instants qu'elle aperçoit confusément dans le passé et dans l'avenir. Ainsi, lorsqu'elle sentira une rose, sa mémoire lui rappellera distinctement l'odeur de jonquille et celle de violette, et elle lui représentera une durée indéfinie qui a précédé l'instant où elle sentait la jonquille, et une durée indéfinie qui doit suivre celui où elle sentira la violette. Apercevant cette durée comme indéfinie, elle n'y peut démêler ni commencement ni fin; elle n'y peut même soupçonner ni l'un ni l'autre. C'est donc à son égard une éternité absolue, et elle se sent comme si elle eût toujours été, et qu'elle ne dût jamais cesser d'être[1]. » Nous laissons de côté cette singulière assertion que la mémoire représente à la statue une durée indéfinie à venir, comme si la mémoire pouvait représenter autre chose que le passé, et nous nous attachons seulement à examiner si la durée indéfinie du passé que la statue retrouve dans sa mémoire peut devenir pour elle l'éternité. La statue se rappelle confusément les odeurs qu'elle a senties avant l'odeur de la jonquille, et leur durée indéterminée. Mais elle se rappelle cependant que ces odeurs ont eu un commencement et une fin, quoiqu'elle ne puisse en assigner l'époque précise; elle sait très-bien qu'elle n'a pas senti ces

1. *Traité des sensations*, édit. orig., t. Ier, p. 104.

odeurs de tout temps. Or, la notion de l'éternité n'est pas celle d'un temps dont on entrevoit le commencement et la fin, c'est la notion d'un temps dont on affirme que le commencement et la fin n'ont jamais existé et n'existeront jamais. Il ne faut donc pas confondre la notion de la durée indéterminée ou indéfinie avec la notion de la durée éternelle ou infinie. Condillac a tort de prendre l'une pour l'autre, et de croire que l'éternité soit la durée indéterminée des odeurs que la statue a senties. S'il en était ainsi, l'éternité serait contenue dans le passé de la statue, peut-être dans la durée d'un mois ou d'un jour. L'erreur qui consiste à prendre le temps pour l'événement paraît plus sensible encore, lorsqu'on veut trouver l'éternité dans une succession de quelques odeurs. Condillac s'est bien aperçu qu'il avait dépassé les bornes de la sensation en donnant à sa statue l'idée de l'éternité et celle de l'immensité, et il dit plus loin : « Cependant la statue n'a dans le vrai ni l'idée de l'éternité, ni celle de l'immensité! Si elle juge le contraire, c'est que son imagination lui fait illusion en lui représentant comme l'éternité et l'immensité une durée et un espace vagues dont elle ne peut fixer les bornes[1]. » La statue, en effet, ne peut trouver dans le souvenir confus de ses sensations que l'idée d'une durée et d'un espace vagues, et Condillac a raison cette fois de ne reconnaître en cela ni l'éternité ni l'immensité. Mais, puisqu'il compare l'illusion de la statue avec la véritable immensité et la véritable éternité, il a donc lui-même l'idée de ces dernières. De deux choses l'une : ou il ne peut découvrir l'erreur de la statue, ou il possède l'idée de l'immensité et de l'éternité. A quelle source l'a-t-il puisée? Ce n'est pas dans la sensation, puisqu'il vient d'accuser l'insuffisance de cette source. Condillac prouve donc ainsi que l'idée de l'éternité ne nous vient ni de la sensation ni de la mémoire, et qu'en conséquence le temps pur ou absolu ne peut se confondre avec les objets sentis ou dont la mémoire nous retrace la sensation.

On range ordinairement Leibniz au nombre des philoso-

1. *Traité des sensations*, 1re édit., t. Ier, p. 291.

phes qui ne distinguent point le temps d'avec les choses qui commencent et qui finissent; et, en effet, quelques expressions du philosophe permettent cette interprétation. Nous avons déjà cité cette phrase : « Le temps et le lieu ne sont que des espèces d'ordre[1]. » Mais nous avons cité aussi cet autre passage dans lequel Leibniz expliquait à sa manière pourquoi nous ne pouvons donner de bornes ni à l'espace ni au temps : « Le temps et l'espace marquent des possibilités au delà des existences; le temps et l'espace sont de la nature des vérités éternelles qui regardent également le possible et l'existant[2]. » Mais le temps des choses possibles est un temps vide ou absolu, un temps qui se distingue des choses actuellement existantes. Ailleurs encore Leibniz marque fort bien la différence du temps absolu et des choses qui se succèdent dans le temps. « Une suite de perceptions, dit-il, réveille en nous l'idée de la durée, mais elle ne la fait point. Nos perceptions n'ont jamais une suite assez constante et régulière, pour répondre à celle du temps qui est un *continu uniforme et simple*, comme une ligne droite. Le changement des perceptions nous donne l'occasion de penser au temps, et on le mesure par des changements uniformes; mais quand il n'y aurait rien d'uniforme dans la nature, le temps ne laisserait pas d'être déterminé, comme le lieu ne laisserait pas d'être déterminé aussi, quand il n'y aurait aucun corps fixe ou immobile[3]. » Cet espace dont les parties sont déterminées indépendamment de tout corps fixe ou immobile, ce temps qui est un continu uniforme et simple, malgré l'inconstance et l'irrégularité de nos perceptions, diffèrent beaucoup de cet espace et de ce temps que Leibniz regardait ailleurs comme l'ordre ou la disposition des choses qui se succèdent. Il faut convenir que cet écrivain s'est au moins contredit sur la nature de l'espace et du temps, et qu'on ne peut le ranger d'une manière incontestable parmi les philosophes qui identifient l'un et l'autre avec les objets contingents et passagers.

1. Voy. plus haut, même vol., p. 174.
2. Voy. plus haut, même vol., p. 175.
3. *Nouveaux essais*, liv. II, chap. XIV, § 16.

§ 9. Le temps n'est pas Dieu.

Si le temps absolu se distingue des phénomènes soit extérieurs, soit intérieurs, se distingue-t-il aussi de Dieu? Nous avons vu que, suivant Newton, « Dieu, en existant toujours et partout, constitue la durée et l'espace, l'éternité et l'immensité[1]. » Mais Newton, dans ce passage, se frappe lui-même de contradiction. En disant que Dieu existe toujours et partout, il parle comme tout le monde, et tout le monde entend par là que Dieu remplit tout le temps et tout l'espace; mais quand on a ainsi posé le temps et l'espace comme distincts de Dieu, on ne peut plus avancer que Dieu constitue l'espace et le temps.

On a vu que Clarke considérait Dieu non-seulement comme le *substratum* de l'espace, mais comme le *substratum* du temps. Les objections que nous avons opposées à la première partie de cette opinion s'élèvent aussi contre la seconde. Premièrement, le mode et la substance sont inséparables dans notre esprit; qui rejette l'un, rejette l'autre; et cependant ceux qui ont nié l'existence de Dieu n'ont pas nié pour cela l'existence du temps. Secondement, Dieu, par son existence, occupe l'éternité comme, par la mienne, j'occupe une petite partie du temps. Si Dieu est la substance du temps qu'il remplit, je suis donc la substance du temps que j'occupe. Mais alors, si je n'avais pas existé, le temps que j'ai occupé n'aurait donc pas existé non plus, puisque ce temps est mon attribut. Ou bien si ce temps est nécessaire et qu'on ne puisse détacher cet anneau de la chaîne éternelle, je suis donc nécessaire aussi, puisqu'un attribut nécessaire ne peut appartenir qu'à une substance nécessaire. Clarke répondra-t-il pour le temps comme il l'a fait pour l'espace : « Que le temps est une propriété de la substance qui existe par elle-même et non une propriété de toute autre substance; que toutes les autres substances sont dans le temps, et que le temps les pénètre, mais que la substance existante par elle-même n'est pas dans le

1. Voy. plus haut, p. 182.

temps et n'en est pas pénétrée[1]. » Mais moi qui suis dans le temps, je suis donc dans un attribut de Dieu? Comment puis-je être dans un de ses attributs, sans être dans sa substance, et si je suis dans sa substance, je m'identifie donc avec lui? D'un autre côté, si le temps est l'attribut de Dieu, et si l'attribut et la substance se pénètrent, comment Dieu n'est-il pas dans le temps et n'en est-il pas pénétré? Dieu est donc en dehors de ses attributs. Tout cela est inintelligible. Au lieu d'avancer que le temps absolu ou l'éternité est l'attribut de Dieu et que Dieu n'est pas dans le temps absolu, il faut dire tout le contraire : le temps absolu n'est pas l'attribut de Dieu, et Dieu est dans l'éternité.

Quant à ceux qui demandent si le temps est une substance ou une qualité, nous pourrions leur faire la réponse de Locke : « Quand vous m'aurez bien fait comprendre ce que vous entendez par substance et qualité, je vous dirai si le temps est une qualité ou une substance[2]. » En effet, comme nous l'avons dit, on n'entend ordinairement par substance que le sujet inconnu des phénomènes physiques ou des phénomènes psychologiques, et comme le temps ne se manifeste ni aux sens, ni à la conscience, ni par des couleurs, ni par des pensées, on lui refuse le nom de substance. Mais on ne remarque pas que le mot d'attribut signifie une qualité physique ou morale, ce qui frappe les sens ou la conscience, et que sous aucun de ces rapports le temps ne peut être appelé une qualité. Il faut donc, nous le répétons, ou changer l'acception du mot de substance, ou déclarer qu'indépendamment des substances et des modes, qui sont les esprits, les corps et leurs qualités, il y a encore le temps et l'espace, qui ne sont ni esprit, ni corps, ni qualité de l'un ou de l'autre, mais simplement le temps et l'espace.

Mais si le temps n'est pas le mode de Dieu, ne serait-il pas l'œuvre de Dieu? C'est ainsi qu'on a demandé si l'espace ne serait pas créé de Dieu? Notre réponse sera la même. Nous ne

1. Voy. plus haut, p. 184.
2. *Essai*, liv. II, chap. XIII.

disons pas, comme les anciens, que le temps ait créé Dieu; que *Cronos* soit père de *Zeus* ou du dieu de la vie. Le temps est pour nous stérile. Mais nous ne pouvons admettre davantage que le Dieu vivant et agissant ait créé le temps. Si Dieu a créé le temps, il a donc créé sa propre éternité : car l'éternité c'est l'existence répandue dans tous les temps. Dieu était donc avant d'être éternel. « Mais, dit-on, le temps est quelque chose, et si Dieu ne l'a pas créé, quelque chose échappe à la puissance de Dieu. » Nous répondons que ce qui a été fait hier est aussi quelque chose, et que cependant ce quelque chose échappe aujourd'hui à la puissance de Dieu, en ce sens que Dieu ne peut pas faire que ce qui est fait n'ait pas été fait. Dieu ne peut se créer, ni se détruire lui-même; l'espace et le temps sont les conditions de son immensité et de son éternité; il ne pourrait créer l'un et l'autre qu'en se créant lui-même. « Mais il y aura donc trois infinis, il y aura donc trois dieux? » Il y aura trois infinis et il n'y aura pas trois dieux. Il ne faut pas entendre par infini *ce qui est tout*. Dans ce dernier sens, il ne peut, en effet, y avoir trois infinis, car il ne peut y avoir trois fois le *tout*. Mais il y a plusieurs genres d'infinité : il y a l'infinité de l'espace, celle du temps et la triple infinité de la puissance, de la sagesse et de la bonté : cette triple infinité est Dieu; les autres ne sont que le temps et l'espace. Si l'on suppose que Dieu a créé le temps de toute éternité, par une création qui n'est pas de l'ordre du temps, mais de l'ordre de la dignité, on se jette dans une théorie qui est à peine intelligible, comme l'a dit saint Augustin[1].

Mais on fait une distinction entre le temps et l'éternité. Le temps, dit-on, comprend tout ce qui change; l'éternité s'entend de ce qui ne change pas. Dieu étant immuable est donc en dehors du temps, il a donc pu créer le temps. Platon a dit : « Quant aux divisions du temps telles que : *il était, il sera*, toutes ces formes d'un temps qui a pris naissance, nous avons tort de les transporter à l'essence éternelle[2], nous

1. Voy. plus haut, p. 189.
2. Ἐπὶ τὴν ἀΐδιον οὐσίαν.

disons qu'elle a été, qu'elle est et qu'elle sera, mais il n'y a que le mot : *elle est*, qui lui convienne. Les formes : *il a été*, *il sera*, n'appartiennent qu'à ce qui prend naissance dans le temps, car ce sont des changements. Mais ce qui reste toujours le même, sans changement[1], ne peut être, avoir été, ou devoir être plus vieux ou plus jeune[2]. » Aristote a dit à son tour : « Ce qui est de sa nature immuable ne se repose pas... Ce qui ne change ni ne se repose n'est pas dans le temps[3]. » De son côté, Descartes a pensé que si nous rapportons la durée ou quelque chose de semblable à la succession des pensées divines, c'est une erreur de l'intellect, non une véritable perception de quelque chose[4]. » Enfin Condillac qui, sur le sujet du temps, se met, contre son ordinaire, dans la compagnie de Platon et de Descartes, s'est exprimé en ces termes : « Un instant de la durée d'un être peut coexister et coexiste en effet à plusieurs instants de la durée d'un autre. Nous pouvons donc imaginer des intelligences qui aperçoivent tout à la fois des idées que nous n'avons que successivement, et arriver en quelque sorte jusqu'à un esprit qui embrasse dans un instant toutes les connaissances que les créatures n'ont que dans une suite de siècles, et qui par conséquent n'essuie aucune succession... Par ce moyen, nous nous formons, autant qu'il est en notre pouvoir, l'idée d'un instant indivisible et permanent, auquel les instants des créatures coexistent, et dans lequel ils se succèdent. Je dis : autant qu'il est en notre pouvoir, car ce n'est ici qu'une idée de comparaison. Ni nous, ni toute autre créature, ne pourrons avoir une notion parfaite de l'éternité. Dieu seul la connaît parce que lui seul en jouit[5]. »

Examinons cette opinion, commune à des écoles si diverses, que Dieu ne peut être dans le temps absolu, comme on a dit qu'il ne peut être dans l'espace absolu. « Dieu, dit-on, est immuable, et s'il est dans le temps, il change ; il a été, il est, il

1. Ἀκινήτως.
2. Voy. plus haut, p. 195-6.
3. Voy. plus haut, p. 198.
4. Voy. plus haut, p. 202.
5. *Traité des sensations*, édit. 1754, t. Ier, p. 116.

sera. Ces moments ne coexistent pas; Dieu change l'un pour l'autre. Il a été plus jeune et il deviendra plus ancien. » C'est ainsi que nous nous plaisons à nous tourmenter nous-mêmes, essayant de briser nos pensées les unes contre les autres, ou plutôt c'est ainsi que nous nous laissons tromper par les mots. Quand on dit que Dieu est immuable, on veut dire qu'il ne change pas de dessein; qu'il ne devient ni pire ni meilleur; qu'étant parfait, il ne peut ni se dégrader ni se perfectionner; mais cela ne devrait pas signifier qu'il ne change pas les moments de son existence les uns pour les autres. Quelle dégradation pouvons-nous trouver dans la continuation de l'existence, et comment continuer d'exister sans voir changer les moments de son existence. Nous attachons à l'idée de la jeunesse celle de l'inexpérience, à l'idée de la vieillesse celle de la maturité; Dieu ne peut être ni inexpérimenté, ni mûri par l'âge, voilà pourquoi nous répugnons à dire qu'il a été plus jeune et qu'il deviendra plus ancien. Mais cela ne doit pas nous faire rejeter cette vérité que Dieu a été, qu'il est, qu'il sera, c'est-à-dire que son existence continue et ne change que sous ce rapport qu'elle continue. Vous parlez d'une essence éternelle[1], mais elle n'est éternelle que parce qu'elle est toujours[2]. Comment est-elle toujours, si son existence n'a pas plusieurs instants et si, par conséquent, elle ne change pas d'instants? Si vous comprenez, comme le veut Condillac, qu'un instant de la durée d'un être coexiste en effet à plusieurs instants de la durée d'un autre, vous parviendrez à comprendre qu'il y a plusieurs temps, dont les uns sont plus vifs ou plus lents que les autres; vous parviendrez à comprendre que les quatorze siècles de la monarchie française peuvent concorder pour le commencement et pour la fin avec les huit siècles de la république romaine, et que le globe terrestre peut se renfermer en un grain de mil. Embrasser en un instant toutes les connaissances que les créatures n'obtiennent que dans une suite de siècles, ce n'est pas enfermer en un instant de sa vie tous les instants que vivent les créatures dans

1. Ἀΐδιος.
2. Ἀεὶ.

la série des âges. Admettre l'identité de la connaissance et de l'existence, c'est supposer que la perception de notre pensée est non-seulement la perception de notre durée, mais notre durée elle-même. Tel homme pourrait apprendre mille vers d'un poëte en moins de temps qu'il n'en faudrait à un autre pour les lire : en résulterait-il que le premier eût vécu en une heure plus de temps que le second? Acquérir des connaissances, ce n'est pas la même chose que de vivre; à moins que l'on ne se paye de métaphores. Un quart d'heure de la vie de Newton n'est pas plus long qu'un quart d'heure de la vie d'un insecte, et parce que Dieu embrasse en un instant toutes les connaissances que les créatures acquièrent péniblement en accumulant les âges, ce n'est pas une raison pour qu'un instant de l'existence de Dieu coïncide à tous les instants de l'existence des créatures. Supposer cette coïncidence, c'est reproduire cette erreur qu'une noisette en tournant sur elle-même, dans la centmillième partie d'une seconde, donnerait non-seulement autant d'idées, mais autant d'existence à ses habitants que nous en avons pendant vingt-quatre heures. « Il est aussi impossible, a dit Gassendi, qu'un instant coexiste à une succession d'instants, qu'il est impossible qu'un point coïncide avec une ligne... Mettre en avant ces propositions, c'est faire un pur emploi de mots inintelligibles... C'est mettre son esprit à la torture pour lui faire saisir ce qui fuit l'intelligence [1]. » L'archevêque Tillotson dit de son côté : « Je n'ai pas dessein de vous parler des notions obscures et peu solides des scolastiques qui disent que l'éternité de Dieu est une durée qui est toute à à la fois [2]. J'aimerais autant concevoir l'immensité de Dieu comme un point, que de m'imaginer son éternité comme un instant... Conçoive qui pourra comment un être qui coexiste avec d'autres qui se succèdent peut exister sans succession [3]. »

En résumé, les parties du temps sont hors les unes des autres comme les parties de l'espace. Nous ne pouvons conce-

1. *Physique*, liv. Ier.
2. *Duratio tota simul.*
3. *Sermons*, t. VII, serm. XIII.

voir que l'espace se contracte en un point, à moins que nous ne voulions nous mettre en contradiction avec nous-mêmes : nous ne pouvons pas concevoir davantage que le temps se contracte en un moment. Dire qu'un instant de l'existence de Dieu coïncide à tous les moments de l'existence de ses créatures, c'est dire qu'un point de l'espace coïncide avec l'immensité, c'est essayer de comprendre une montagne sans vallée, un cercle quadrangulaire, c'est-à-dire, pour emprunter les expressions de Bossuet, « une chose absolument impossible et contradictoire en elle-même... A cela il ne répond rien dans l'esprit : c'est un discours en l'air qui se détruit sitôt qu'on y pense, et qui ne peut nous donner aucune idée[1]. » Dieu est dans l'espace puisqu'il est partout; il est dans le temps absolu ou dans l'éternité, puisqu'il est éternel. Sa présence universelle ne divise pas sa simplicité et ne multiplie que son action. « La durée, dit Leibniz, ne donne pas de parties à Dieu, elle n'en donne qu'à ses opérations; de même, par rapport à l'espace, il faut attribuer à Dieu l'immensité qui donne aussi des parties et de l'ordre aux opérations immédiates de Dieu[2]. » — « Croyez-vous, avait dit autrefois Pascal, qu'il soit impossible que Dieu soit infini sans parties? — Oui. — Je vous veux donc faire voir une chose infinie et indivisible; c'est un point se mouvant partout d'une vitesse infinie, car il est en tous lieux et est tout entier en chaque endroit[3]. » L'éternité de Dieu ne peut être qu'à la condition de la continuité de cette existence, et cette continuité ne fait changer en Dieu que les moments de son existence, ce qui n'est pour lui ni une chute ni un progrès. Le temps est infini comme l'espace; il est absolu, c'est-à-dire indépendant de l'esprit qui le perçoit et des choses qui n'ont de durée que parce qu'elles sont dans le temps. Le temps n'est pas l'attribut de Dieu, il est la condition de l'une des infinités de Dieu. Si, par le mot de temps, on comprend les révolutions des astres, on a raison de dire que Dieu a précédé le temps, qu'il l'a créé et qu'il est en dehors du temps; mais in-

1. Bossuet, *Logique*, liv. Ier, chap. XIII.
2. *Nouveaux essais*, liv. II, chap. XV, § 4.
3. *Pensées*, édit. Faugère, t. II, p. 170.

dépendamment de ce temps fini, il y a un temps éternel; Dieu est dans ce temps éternel, sans déchoir et sans altérer la seule immutabilité qui importe à sa grandeur, celle de sa puissance, de sa sagesse et de sa bonté. Enfin on ne peut dire que Dieu ait créé le temps éternel, sans dire qu'il ait créé sa propre éternité, ce qui est contradictoire.

Voici en quels termes s'exprime sur le temps et l'espace le sage Nicole, dont on ne soupçonnera pas la piété. Il parle du temps et de l'espace comme de choses qu'il ne confond pas avec Dieu, et il ne lui répugne pas d'admettre différents instants dans l'éternité. « Pour suivre donc cette ouverture que l'Écriture nous donne, que chacun contemple cette durée infinie qui le précède et qui le suit, et qu'y voyant sa vie renfermée il regarde ce qu'elle en occupe. Qu'il se demande à lui-même pourquoi il a commencé de paraître plutôt *en ce point* qu'en *un autre* de cette éternité, et s'il sent en soi la force de se donner l'être et de se conserver. Qu'il en fasse de même de l'espace : qu'il porte la vue de son esprit dans cette immensité où son imagination ne saurait trouver de bornes... Qu'il tâche de découvrir pourquoi il se trouve en ce lieu plutôt qu'en un autre de cet infini où il est comme abîmé[1]. » Nous confirmerons l'autorité de Nicole par celle de Pascal, dont la piété est allée même jusqu'à l'excès. « Quelque grand, dit-il, que soit un espace, on peut en concevoir un plus grand encore, et encore un qui le soit davantage, et ainsi à l'infini, sans jamais arriver à un qui ne puisse plus être augmenté... Il en est de même du temps. On peut toujours en concevoir un plus grand sans dernier... Toutes ces vérités ne se peuvent démontrer... Mais, comme la cause qui les rend incapables de démonstration n'est pas leur obscurité, mais, au contraire, leur extrême évidence, ce manque de preuve n'est pas un défaut, mais plutôt une perfection[2]. » Nicole et Pascal ne craignent donc pas de dire que l'espace et le temps sont infinis. Ils ne croient pas limiter par là l'infinité

1. *Essai de morale,* édit. 1755, t. Ier, p. 13.
2. *Pensées,* édit. Faugère, t. Ier, p. 136.

de Dieu; ils ne croient pas que l'espace et le temps, par cela seul qu'ils sont illimités, soient élevés au rang de Dieu, ni enfin que le temps et l'espace soient les qualités de Dieu.

« Mais, dit-on, nous ne comprenons pas ce que c'est que le temps et l'espace. » Nous savons qu'ils sont le temps et l'espace : que voulons-nous savoir de plus? Est-ce que nous voudrions y trouver une étoffe que nous pussions voir de nos yeux ou toucher de nos mains? Ils sont : contentons-nous de cette vérité. C'est pour ne s'être pas contentés de la vérité de fait, que l'antiquité et les temps modernes ont nié le monde matériel ou l'ont cherché par des voies qui ne peuvent y conduire; c'est aussi pour ne pas se contenter de ce qu'on connaît du monde immatériel, qu'on le rejette ou qu'on en donne des explications qui le détruisent. Les anciens font de l'espace et du temps absolus des puissances qui engendrent la vie; et nous savons pourtant que l'espace et le temps sont le champ stérile où se développe la vie. Newton et Clarke essayent de faire du temps et de l'espace le vêtement de Dieu pour ainsi dire. Mais si le temps et l'espace infinis sont les attributs de l'être infini, les espaces et les temps finis sont donc les attributs des êtres finis. Ainsi l'espace est un attribut de notre corps; le temps est un attribut de notre pensée. Mais, quel est cet attribut qui n'appartient en propre à personne et qui ne se multiplie pas avec les êtres auxquels il appartient. Enfin, d'autres, pour échapper à ces contradictions, imaginent de dire que le temps et l'espace ne sont rien en dehors de notre esprit. Mais l'espace et le temps, loin d'être enchaînés à notre chétive pensée, seraient encore lors même que nous ne serions plus. Le temps est comme un fleuve qui coule toujours, quand même il n'entraîne rien dans son cours; dont le mouvement ne peut être ni accéléré ni retardé, et qui marche d'un pas égal avec le monde ou sans le monde.

§ 10. Perception de la substance active nécessaire, ou de la cause éternelle.

L'espace et le temps sont stériles : ils n'ont aucun pouvoir créateur ou formateur; ils ne sont pas le néant, comme on l'a dit, car ils ne sont pas un néant de temps et d'espace, mais un néant de force ou de puissance. « C'est une erreur vulgaire et poétique, dit Gassendi, que cette sentence : *Le temps rongeur des choses*[1], le temps ne ronge rien ; ce sont les causes physiques qui, dans la suite des temps, détériorent et détruisent[2]. » Mais indépendamment de l'espace et du temps, il existe des corps et des esprits : ces êtres n'ont pas été produits par le temps et l'espace : d'où viennent-ils donc?

Tous les systèmes sont d'accord sur ce point que ce qui existe a été de tout temps, ou a reçu l'existence d'une cause qui est par elle-même de toute éternité. « Qu'y a-t-il, dit Port-Royal, de plus incompréhensible que l'éternité, et qu'y a-t-il en même temps de plus certain ? En sorte que ceux qui, par un aveuglement horrible, ont détruit dans leur esprit la connaissance de Dieu, sont obligés d'attribuer l'éternité au plus vil et au plus méprisable de tous les êtres, qui est la matière[3]. » En effet, nous n'admettons pas qu'une chose ait pu commencer d'exister par elle-même ou sortir par elle-même du néant. Nous n'admettons pas davantage qu'une chose puisse cesser d'être par elle-même ou se retirer à elle-même l'existence.

§ 11. Des axiomes métaphysiques sur la substance et la cause.

Il y a donc trois choses nécessaires : l'espace, le temps et la force, ou la substance active, ou la cause. La perception de cette troisième chose nécessaire donne lieu à certaines propo-

1. *Tempus edax rerum.*
2. *Instances sur les Méditations de Descartes,* doute IXe, instance 2. Voy. les *Œuvres philosophiques* de Descartes, édit. Ad. G., t. II, p. 518.
3. *La Logique ou l'Art de penser,* IVe part., chap. Ier, 5e édit., p. 391.

sitions qu'on appelle en philosophie l'axiome de la substance et l'axiome de la causalité, et qui s'énoncent ainsi : tout changement suppose une substance; tout ce qui commence d'exister suppose une cause. Il est facile de ramener ces deux axiomes à celui-ci : ce qui change suppose quelque chose qui ne change pas; en d'autres termes : l'être ne peut commencer, cesser et recommencer par lui-même. Pour montrer qu'indépendamment des accidents perçus par les sens, il y a dans les choses une substance qui reste toujours la même et qui n'est perçue que par l'intuition pure, Descartes propose l'exemple suivant : « Prenons, dit-il, un morceau de cire : il vient tout fraîchement d'être tiré de la ruche; il n'a pas encore perdu la douceur du miel qu'il contenait; il retient encore quelque chose de l'odeur des fleurs dont il a été recueilli; sa couleur, sa figure, sa grandeur sont apparentes; il est dur, il est froid, il est maniable, et si vous frappez dessus, il rendra quelque son; enfin toutes les choses qui peuvent distinctement faire connaître un corps se rencontrent en celui-ci. Mais voici que, pendant que je parle, on l'approche du feu : ce qui y restait de saveur s'exhale, l'odeur s'évapore, sa couleur se change, sa figure se perd, sa grandeur augmente, il devient liquide, il s'échauffe, à peine peut-on le manier, et quoique l'on frappe dessus, il ne rendra plus aucun son. La même cire demeure-t-elle encore après ce changement? Il faut avouer qu'elle demeure; personne n'en doute, personne ne juge autrement. Qu'est-ce donc que l'on connaissait en ce morceau de cire avec tant de distinction? Certes, ce ne peut être rien de tout ce que j'y ai remarqué par l'entremise des sens, puisque toutes les choses qui tombaient sous le goût, sous l'odorat, sous la vue, sous l'attouchement et sous l'ouïe se trouvent changées, et que cependant la même cire demeure... Or, ce qui est ici grandement à remarquer, c'est que la perception de la substance de la cire n'est point une vision, ni un attouchement, ni une imagination, et ne l'a jamais été, quoiqu'il le semblât ainsi auparavant, mais seulement une inspection de l'esprit, laquelle peut être imparfaite et confuse, comme elle était auparavant, ou bien claire et distincte, comme elle

est à présent, selon que mon attention se porte plus ou moins aux choses qui sont en elle et dont elle est composée[1]. »

Supposons que nous ne connaissions pas les transformations possibles de la cire, et qu'après avoir laissé quelque part un corps solide ayant l'odeur des fleurs, la figure des alvéoles construites par les abeilles etc., nous trouvions en sa place un liquide sans odeur, n'ayant d'autre forme que celle du vase dans lequel il est contenu : nous penserons qu'on a enlevé le premier corps et qu'on y a substitué le nouveau. Il ne nous viendra pas à l'esprit que le premier ait pris la forme du second, encore moins que le premier ait été anéanti, et que le second ait pris naissance à sa place. Si les transformations de la cire se font sous nos yeux, bien que tous les phénomènes sensibles disparaissent et soient remplacés par d'autres, nous ne pourrons parvenir à croire que toute la réalité de la cire périsse et renaisse à chaque moment sous une autre forme; ou, si nous le pouvons, ce sera en supposant que Dieu lui-même détruit et crée à chaque instant. Cela revient à dire que nous ne pouvons comprendre que l'être finisse et commence par lui-même. Nous démentons le témoignage de nos yeux : ils nous montrent un solide qui devient liquide, un liquide qui s'évapore, une vapeur qui échappe à notre vue. Mais lorsque les yeux l'ont perdue, notre esprit la suit encore et ne peut admettre qu'elle s'anéantisse, ou il ne l'admet qu'en supposant qu'elle a été anéantie par le pouvoir d'un être qui lui-même ne peut s'anéantir. Ainsi, l'être ne peut périr par lui-même; un être ne périt que par le pouvoir d'un être impérissable. Telle est la vérité qui se cache sous les expressions métaphoriques : tout mode suppose une substance.

Les explications que nous avons empruntées à Descartes nous feront mieux comprendre les passages suivants de Platon : « Partagerons-nous l'opinion de ceux qui croient que toute chose est soumise à un écoulement perpétuel?... Comment ce qui n'est jamais de la même façon serait-il quelque chose?... Si un objet changeait sans cesse, il ne serait jamais connu;

1. *Œuvres philosophiques*, édit. Ad. G., t. Ier, p. 106.

car, pendant qu'on l'étudierait, il deviendrait différent de lui-même, et l'on ne pourrait savoir ni s'il existerait encore, ni ce qu'il serait. Il n'y aurait même personne pour le connaître; car si tout s'écoule sans cesse, celui qui voudrait connaître changerait lui-même, et il ne resterait en lui rien qui pût s'appeler connaissance. Il n'y aurait donc ni esprit connaissant, ni objet connu [1]... Il y a deux choses : ce qui existe en soi et ce qui a besoin d'autre chose pour exister [2]... Le véritable ami de la science serait né pour s'avancer jusqu'à l'être, et ne pourrait supporter de s'arrêter sur les diversités qui ont l'air d'exister [3]... C'est par la pensée [4] et non par les sens que l'on connaît l'être et toutes les choses purement intelligibles [5]. »

Ce qui change nécessite quelque chose qui ne change pas, soit pour supporter le changement, soit pour le causer. Si tout changeait, tout périrait pour renaître, ce qui est inintelligible. Si quelque chose change, quelque chose demeure, et c'est ce que nous appelons métaphoriquement : le fond, le dessous, la substance, le *substratum*, et ce qu'il vaudrait mieux appeler simplement l'*invariable*. L'invariable n'est ni dessus ni dessous; il est au même temps et au même lieu que le variable. « Il ne faut pas s'imaginer, dit Bossuet, que l'accident soit dans son sujet, comme une partie est dans son tout, par exemple, la main dans le corps; ni comme ce qui est contenu est dans ce qui le contient, par exemple, un diamant dans une boîte. Il n'est pas non plus attaché à son sujet, comme une tapisserie l'est à la muraille [6]. » Leibniz a dit aussi : « Nous concevons plusieurs prédicats du même sujet, et ces mots métaphoriques de soutien et de *substratum* ne signifient que cela [7]. » L'axiome : *Tout mode suppose une*

1. Cratyle, édit. E., t. Ier, p. 439, *e*; édit. Tauch., t. II, p. 317.
2. Τὸ μὲν αὐτὸ καθ' αὑτὸ, τὸ δὲ ἀεὶ ἐφιέμενον ἄλλου. Philèbe, édit. H. E., t. II, p. 53, *e*; édit. Tauch., t. III, p. 207.
3. *République*, liv. VI, édit. H. E., t. II, p. 490, *a*; édit. Tauch., t. V, p. 215.
4. Διανοίᾳ.
5. *République*, liv. V, édit. H. E; t. II, p. 511 *c*; édit. Tauch., t. V, p. 244.
6. Bossuet, *Logique*, liv. Ier, chap. VIII.
7. *Nouveaux essais*, liv. II, chap. XXIII, § 1er.

substance revient donc à celui-ci : *Tout variable suppose l'invariable,* tout ce qui commence et finit suppose quelque chose qui ne commence ni ne finit.

Le principe de causalité : *Tout ce qui commence suppose une cause,* retourne à ce même principe que l'être ne peut ni commencer ni finir par lui-même. En effet, on entend par phénomène ce qui commence et finit, et se montre soit aux sens extérieurs, soit à la conscience. La cause du phénomène est ou intérieure ou extérieure. Si elle est intérieure, elle se confond avec la substance, qui alors est une substance active, c'est-à-dire capable de produire des changements. Dans ce cas le principe : *Ce qui commence suppose une cause* est le même que celui-ci : *L'accident suppose la substance,* c'est-à-dire le variable suppose l'invariable, ce qui commence et périt suppose l'incréé et l'impérissable. Si la cause du phénomène est extérieure, la substance est considérée comme passive : elle ne s'est pas modifiée d'elle-même; mais ayant quelque chose commencé en elle et non par elle, il faut que cela ait commencé par autrui, car aucune chose ne peut commencer d'être par soi-même. L'axiome : *Tout ce qui commence suppose une cause* n'est donc aussi que l'axiome : L'être ne peut commencer par lui-même; il y a une cause incréée qui n'a pas eu de commencement.

Si l'être ne peut commencer par lui-même, il ne peut non plus par lui-même cesser d'être; il ne peut être anéanti que par autrui et par une cause qui soit elle-même impérissable. Une fois que l'être existe, il persévère de lui-même dans l'existence, comme les corps persévèrent dans le repos ou le mouvement. Nous ne pouvons admettre cette pensée de Descartes que Dieu soit obligé à une création perpétuelle de chaque chose, en sorte que s'il cessait un instant de la créer elle retournerait de sa nature dans le néant. Descartes ne voulait pas que la cause suprême fût obligée d'agir pour détruire. L'existence paraissait à ce philosophe plus noble que la non-existence, et il lui répugnait que l'action de Dieu tendît au néant. Mais dans les desseins de Dieu, la destruction vaut la création; qu'importe qu'il crée ou qu'il

anéantisse, pourvu que sa volonté soit faite et sa providence accomplie. Cette opinion de Descartes est, comme l'a dit Leibniz, la semence qui, cultivée par Spinosa, produisit le panthéisme; en effet, si toute chose n'existe que par l'action continuelle de Dieu, cette chose se distingue bien peu du créateur lui-même [1]; si c'est Dieu qui crée chacune de nos pensées, au moment où elle s'exerce, autant dire que c'est Dieu qui pense en nous. De plus, il nous est impossible de comprendre qu'un être tende de sa nature au néant, ou s'anéantisse de lui-même. Il ne peut périr que par le pouvoir d'une cause qui demeure elle-même éternellement.

Ainsi, nous comptons trois choses nécessaires, sans commencement ni fin, sans limites d'aucune sorte : l'espace, le temps et la substance active ou la cause qui produit des changements soit en autrui, soit en elle-même. Le nom de cause ou de substance active distingue nettement la troisième chose nécessaire d'avec l'espace et le temps ; car l'espace et le temps sont aussi des êtres nécessaires; il n'est pas impossible même de les appeler des substances nécessaires, en agrandissant un peu le sens de ce mot [2]; mais à coup sûr, ce ne sont pas des substances actives, c'est-à-dire des forces, des puissances ou des causes.

Nous avons vu que la conscience et la mémoire nous font percevoir en nous un être qui reste le même, malgré la diversité de ses actions successives, et nous avons trouvé ainsi la première origine de l'idée de substance et de mode, de sujet et d'attribut [3]. Nous avons dit que la conscience nous donne aussi la première origine de l'idée de cause, de puissance, de force, de substance active, surtout dans le spectacle de celles de nos facultés qui ne se renferment pas en elles-mêmes et qui produisent des effets au dehors, telles que la faculté motrice et la volonté [4]. Mais la notion de substance et de cause, telle que nous la fournissent la conscience et la

1. Voy. plus haut, t. Ier, p. 336.
2. Voy. plus haut, p. 186.
3. Voy. plus haut, p. 149 et suiv.
4. Voy. plus haut, p. 135 et suiv.

mémoire, ne suffit pas à l'explication de ce qu'on appelle en philosophie l'axiome de la substance et l'axiome de la causalité. En effet, la conscience, comme nous l'avons dit, n'est pas toujours en exercice : elle est suspendue dans l'évanouissement, durant une grande partie du sommeil, et souvent même pendant l'état de veille, selon la remarque de Leibniz [1]. Nous perdons quelquefois de vue, pour ainsi dire, notre propre existence, et lorsque nous en retrouvons le sentiment, après ces interruptions, ce n'est ni la conscience ni la mémoire qui nous font voir que nous n'avons pas cessé d'exister pendant la suspension de la conscience. En effet, celle-ci n'atteste que ce qui est présentement sous sa perception, et la mémoire ne certifie que les anciennes perceptions de la conscience. La conscience et la mémoire nous montrent qu'il y a en nous quelque chose qui ne varie pas; mais elles ne peuvent nous apprendre que ce quelque chose soit absolument invariable. Si donc nous affirmons que, depuis notre naissance, quelque chose en nous n'a jamais cessé d'être, ce n'est pas que nous nous soyons connus sans interruption, c'est par ce principe que l'être ne peut cesser et recommencer de lui-même, principe qui dépasse la portée de la conscience et de la mémoire.

De même, la conscience et les sens extérieurs nous font voir que nous produisons certains effets, soit en nous, soit hors de nous : la volonté, par exemple, fixe et éclaircit nos souvenirs; par la faculté motrice nous mettons notre corps en mouvement, et par notre corps les autres objets matériels. Mais si nous nous interrogeons sur le commencement de l'existence de notre faculté motrice et de notre volonté, nous dépassons déjà les limites de la conscience; car elle ne peut songer même à poser cette question, et elle n'a idée que de ce qu'elle connaît présentement. Nous les dépassons bien plus encore, lorsque nous affirmons que notre force motrice et notre volonté ne se sont pas donné l'être à elles-mêmes et qu'elles ont toujours été ou qu'elles ont reçu l'existence d'une

1. Voy. plus haut, p. 132-3.

force, d'une puissance, d'une substance active ou d'une cause qui elle-même n'a jamais commencé. Nous apercevons hors de nous des mouvements et des changements que nous n'avons pas produits : l'induction nous porte à croire qu'ils sont causés par une force motrice et par une volonté semblables à celles que nous connaissons en nous [1]; mais, si nous recherchons le commencement des forces ou des causes de la nature extérieure, nous sommes contraints de reconnaître ou qu'elles n'ont pas eu de commencement ou qu'elles ont reçu l'être d'une force qui n'a jamais commencé.

« Ma première proposition, dit Clarke, dans sa démonstration de l'existence de Dieu, ne peut être révoquée en doute : c'est qu'il est absolument nécessaire que quelque chose ait existé de toute éternité. Cette proposition est si évidente et si incontestable, qu'aucun athée n'a jamais soutenu le contraire... En effet, puisque quelque chose existe aujourd'hui, il est clair que quelque chose a toujours existé. Autrement, il faudrait dire que les choses qui sont maintenant sont sorties du néant et n'ont absolument point de cause de leur existence, ce qui est une pure contradiction dans les termes; car, si l'on dit qu'une chose est produite et que cependant on ne veuille reconnaître aucune cause de sa production, c'est comme si l'on disait qu'une chose est produite et n'est pas produite... Les choses existent, ou, en vertu d'une nécessité qu'elles trouvent dans leur nature, et alors elles sont éternelles par elles-mêmes; ou, en conséquence de la volonté de quelque autre être, et alors il faut que cet être ait existé avant elles [2]. »

Clarke dit encore ailleurs : « C'est sur cette proposition que l'être existant par lui-même est un être intelligent, que porte le fort de la dispute entre les athées et nous; mais qu'il y ait un être existant par lui-même, et que cet être existant par lui-même soit éternel, infini, et la cause originelle de toute chose, c'est ce qui ne souffre pas de contestation [3].

Nous verrons plus loin les raisons qui nous font admettre

1. Voy. plus loin, sect. III, chap. Ier.
2. *Traité de l'existence de Dieu*, édit. de Blois, 1825, t. Ier, p. 15.
3. *Ibid.*, t. Ier, p. 95.

que la cause première est intelligente ; nous verrons que nous avons une foi naturelle, spontanée, à la perfection de Dieu, c'est-à-dire à sa toute-puissance, à sa toute sagesse et à sa toute bonté, et que de cette perfection nous faisons découler tous les attributs de Dieu et entre autres l'attribut de créateur[1]. Mais pour ne pas mêler des faits intellectuels d'ordres divers, nous ne parlons ici que de cette perception sur laquelle les athées eux-mêmes sont d'accord avec nous, qu'il y a une cause première, éternelle et infinie. Nous disons une cause et non pas seulement une substance, car ceux qui donnent le nom de substance à l'être nécessaire premier et dernier, admettent que cette substance change de modes et opère elle-même ces changements : ils reconnaissent donc qu'elle est une cause ou une substance active.

§ 12. Il n'y a pas une série de causes à l'infini, mais une cause première éternelle.

Quelques-uns supposent que les corps et les esprits ont reçu l'existence de causes qui ont été créées elles-mêmes par d'autres causes, et ainsi à l'infini, sans qu'il y ait eu de causes premières. Ils obéissent encore à la nécessité de ce principe que l'être ne peut commencer par lui-même, que quelque chose a été de tout temps. Mais ils multiplient inutilement les êtres et les difficultés. Une cause sans commencement satisfait mieux la raison, qu'une chaîne infinie de causes successives; car, comme on le dit dans l'école : il ne faut pas multiplier les êtres au delà de la nécessité. De plus, le fait qu'un être transmet l'existence à un autre est une difficulté et un mystère que la perfection de Dieu nous fait admettre, comme nous le verrons[2], mais qu'il ne faut pas prodiguer. C'est une transmission ineffable qu'on ne peut accorder surtout à des causes secondes et imparfaites comme seraient les anneaux d'une chaîne infinie de causes. Comment

1. Voyez sect. III, chap. III.
2. Voy. *Traité de l'existence de Dieu*, édit. de Blois, 1825, t. Ier, p. 15.

l'un de ces anneaux donnerait-il l'existence à l'autre? Serait-ce en abandonnant une partie de la sienne? Cette séparation d'une existence en deux parties est déjà incompréhensible. Admettons-la cependant : les deux anneaux continueront-ils d'exister tous les deux? Non, le premier devient inutile, puisque le second produit le troisième sans le concours du premier. Le premier va donc s'anéantir; mais comment le fera-t-il, puisque, d'après la supposition que l'existence s'est transmise par un partage, le premier anneau a gardé une partie de son existence? L'être ne peut rentrer de lui-même dans le néant. Il faudra donc que le second anéantisse le premier : nouvelles difficultés; car comment un être qui n'est pas Dieu peut-il en anéantir un autre? De plus, si le premier anneau a donné au second assez de force pour que celui-ci pût anéantir celui-là, le premier, en retenant le pouvoir qu'il a communiqué, pouvait donc s'anéantir lui-même, ce qui répugne à la raison. Enfin, on supposerait que le second ne détruirait le premier que pour faire ce que le premier aurait fait lui-même : pourquoi donc ne pas laisser agir le premier? On arrive ainsi à la nécessité de reconnaître une cause première sans commencement.

Veut-on supposer maintenant que l'un des anneaux transmette toute son existence à l'autre? Mais à quel moment la transmet-il? Est-ce avant de périr? il aura donc à la fois donné et gardé son existence? Est-ce après avoir péri? Mais il n'a plus rien à donner.

Si l'on suppose enfin que l'existence subit seulement des transformations, il n'y a plus alors une série de causes; l'on revient à ce principe qu'il existe de tout temps une ou plusieurs substances actives, capables de produire en elles-mêmes des changements. Ainsi, la supposition d'une série de causes à l'infini ne fait que multiplier les embarras et les obscurités et satisfait moins la raison que ce principe : ce qui existe à présent a toujours existé ou a reçu l'existence d'une ou de plusieurs causes éternelles.

§ 13. Du spinozisme.

Examinons maintenant s'il y a dans le temps et dans l'espace une ou plusieurs causes de ce genre. Si l'on admet l'existence d'un Dieu créateur, il n'y a qu'une seule cause ; si l'on rejette le Dieu créateur, il faut consentir à la pluralité des causes, et l'on ne peut admettre, comme Spinoza, l'hypothèse d'une seule substance active. En effet, non-seulement les esprits sont distincts des corps, mais les corps eux-mêmes sont distincts les uns des autres. Par cela seul qu'on distingue les corps d'avec l'espace, que l'on conçoit les corps à distance les uns des autres, qu'on admet la divisibilité de la matière, on admet la pluralité des substances corporelles. La divisibilité de la matière avait conduit Leibniz à placer la substance des corps dans des forces simples, indivisibles, ou dans des monades dont la collection formait les corps ; et il entendait par substance une force *capable d'agir et de pâtir*[1]. « Je ne donne au corps, dit-il, qu'une image de la substance et de l'action, parce que ce qui est composé de parties ne saurait passer, à proprement parler, pour une substance non plus qu'un troupeau[2]. » La pluralité des esprits implique encore davantage la pluralité des substances. Je me connais et je m'oppose à tout ce qui n'est pas moi. Je me connais dans mes attributs et dans ma substance, c'est-à-dire que je connais ce qui change en moi et ce qui n'y change pas. Si vous étiez la même substance que moi, comment ne vous connaîtrais-je pas en tant que partie de moi-même, ou comme confondu avec moi? Je saurais votre pensée comme la mienne, ou plutôt en tant que mienne ; vous connaîtriez mes sentiments en tant que vôtres. Il n'y aurait qu'un seul *moi*, il n'y en aurait pas plusieurs. Cette opposition de *moi* et de *vous*, cette séparation, plus évidente encore que celle des corps, prouve la pluralité des sub-

1. *De ipsâ naturâ*, etc., édit. Erdmann, p. 156 ; *Principes de la nature et de la grâce*, même édition, p. 714 ; *Monadologie*, même édition, p. 705.
2. *Nouveaux essais*, liv. II, chap. XXI, § 72.

stances, et par conséquent la pluralité des substances nécessaires, si tout ce qui existe a existé de tout temps.

Spinoza suppose qu'il n'y a qu'une substance nécessaire existant par elle-même, et que tout le reste n'est que l'attribut ou le mode d'attribut de cette substance[1]. Mais pour arriver à cette conclusion, il faut qu'il nie le vide, la séparation et la division des corps, qu'il identifie les corps avec l'espace, comme l'avait fait Descartes; il faut, ce qui est plus difficile, qu'il méconnaisse la séparation des consciences, qu'il ferme les yeux sur la nature de ce *moi*, qui est incommunicable et impénétrable à tout autre que lui. Suivant Spinoza, les corps sont les modes nécessaires de l'étendue, et l'étendue est l'attribut nécessaire de la substance qui existe par elle-même. Ainsi, il n'admet pas qu'il y ait deux étendues dont l'une contienne l'autre, dont l'une soit nécessaire et l'autre contingente. Mais, si le corps est un mode nécessaire de l'espace, le corps et l'espace sont indissolublement liés, et l'anéantissement des corps anéantit l'espace, ce qui répugne à la raison. Il retombe ainsi dans la doctrine qui identifie l'espace avec les corps, et que nous avons déjà examinée[2]. De plus, si l'espace n'est pas ce qui contient la cause ou la substance active, mais un attribut de cette substance, l'espace est un attribut de Dieu, comme dans la doctrine de Clarke. Spinoza réunit donc les deux erreurs que nous avons essayé de dissiper[3]. Il identifie à la fois Dieu avec l'espace, l'espace avec les corps, et par conséquent Dieu avec les corps.

Le même auteur suppose que les esprits sont les modes nécessaires d'une pensée générale, et que cette pensée générale est l'attribut nécessaire de l'être qui existe par lui-même; mais si toutes les âmes humaines ne sont que les modes d'une pensée générale, comment ne se pénètrent-elles pas toutes ensemble, comment s'ignorent-elles les unes les autres, comment ont-elles l'idée du *moi* et du *non moi*, de l'un et du

1. *Éthique*, Ire partie.
2. Voy. plus haut, p. 169 et suiv.
3. Voy. plus haut, p. 182 et suiv.

multiple? Si elles ne sont que les actes de cette substance simple, une, éternelle, universelle, nécessaire, comment se connaissent-elles en tant que plusieurs, séparées, contingentes, bornées dans le temps et dans l'espace?

Si l'on renonce à Dieu, c'est-à-dire à l'être nécessaire et créateur[1], et qu'on s'en tienne aux choses qui existent, en leur accordant l'éternité, il faut reconnaître plusieurs substances nécessaires ou se mettre en contradiction avec les faits.

§ 14. Des différentes hypothèses sur le rapport de la substance et de l'attribut.

Que nous considérions la substance nécessaire et créatrice, ou les substances contingentes et créées, il nous est difficile de nous former une idée claire du rapport de la substance et des qualités, du sujet et de l'attribut ou de l'invariable et du variable. C'est en nous-mêmes que nous puisons, par la conscience et la mémoire, les premières notions de quelque chose qui varie et de quelque chose qui ne varie pas; mais quel est le rapport de l'âme avec ses phénomènes? Comment ce *moi* qui connaît est-il le même que ce *moi* qui aime, que ce *moi* qui veut? Comment les facultés ne le divisent-elles pas? Nous n'avons jamais connaissance du *moi* dépouillé de toute action; nous le connaissons toujours ou mouvant, ou pensant, ou aimant, ou voulant. Chacune de ses facultés peut se reposer, pourvu qu'une autre agisse; mais il n'apparaît jamais à notre conscience dans le repos de toutes ses facultés. Comment nous sommes-nous donc formé l'idée du *moi pur*, pour ainsi dire? Par quel effort d'abstraction sommes-nous arrivés à former ce mot de *moi*, d'*âme*, sans y joindre le mot ou de pensée, ou d'inclination, ou de volonté, ou de faculté motrice? Nous devrions dire ou l'être pensant, ou l'être aimant, etc., mais jamais le *moi* seul, puisque la conscience ne le montre jamais nu. Cependant

1. Voy. plus loin, sect. III, ch. III.

nous savons qu'à chaque changement de l'âme, il reste quelque chose qui n'a pas changé, et que nous appelons *je* ou *moi*. S'il y a tant d'obscurité dans le rapport de la substance et des qualités en nous-mêmes, que sera-ce quand nous voudrons nous figurer ce rapport en Dieu, ou seulement dans les substances corporelles? Tout ce que nous savons, c'est que dans chaque être il y a quelque chose qui change et quelque chose qui ne change pas, c'est que les substances sont multiples, distinctes les unes des autres, mais nous ignorons profondément le rapport qui lie les substances aux qualités.

Le variable suppose l'invariable, voilà une vérité de perception nécessaire. De quelle manière l'invariable est-il dans le variable, c'est là un objet de croyance inductive; chacun fait là-dessus ses conjectures, qui n'ont rien de nécessaire ou d'absolu. C'est sur la substance des corps que les hypothèses se sont le plus multipliées. Il y en a quatre principales. La première, qui est l'opinion vulgaire, se représente le rapport de la qualité à la substance comme celui de l'habit au corps ou de la tapisserie à la muraille, suivant l'expression de Bossuet. La seconde, qui est celle de Descartes, n'admet dans le corps que l'étendue et le mouvement. Elle ne s'explique pas sur la nature de ce qu'elle appelle l'étendue, elle se borne à dire que les parties de l'étendue, lesquelles ne sont pas distinctes de l'espace, peuvent changer de situation, se mouvoir dans tel ou tel sens, avec plus ou moins de rapidité, et qu'elles n'agissent que mécaniquement, c'est-à-dire en se poussant les unes les autres. A propos de telle ou telle situation, de tel ou tel mouvement des parties de l'étendue, l'âme conçoit les idées de chaleur, de couleur, de son, d'odeur et de saveur. Ainsi, la chaleur, la couleur, etc., ne sont pas dans les corps ; ce sont de pures idées de l'âme. Il n'y a dans les corps que l'étendue et le mouvement. Le corps est exclusivement substance, ou du moins n'a d'autres qualités que la position et le mouvement de ses parties. Dans un troisième système, adopté par Newton, les corps sont considérés comme formés de molécules soumises à des forces attractives et répulsives. Les molécules sont retenues les unes près des autres par la

force d'attraction moléculaire ou la force de cohésion : il en résulte un corps étendu, tangible et figuré. Les corps sont attirés les uns vers les autres par la force d'attraction céleste ou de gravitation. La cohésion est combattue par d'autres forces qui tendent à séparer les molécules. La gravitation peut être contrariée par des impulsions accidentelles, comme celles qui naissent du choc des corps, ou par une impulsion originelle, comme celle qui retient les planètes sur la courbe de leur orbite. D'après cette hypothèse les molécules sont purement passives. Que l'on considère les forces comme inhérentes aux molécules, ou agissant sur celles-ci du dehors, les forces se distinguent des molécules qu'elles poussent ou qu'elles entraînent. Une quatrième théorie supprime les molécules. Elle observe que dans l'hypothèse qui les admet, lorsqu'une muraille est battue par le bélier, les molécules du bélier n'agissent sur celles de la muraille que parce que les unes et les autres sont contenues par la force de cohésion; qu'en conséquence, c'est la force de cohésion qui agit véritablement dans chacun des deux corps. La molécule ressemble à cette tortue qui, dans le système d'un philosophe indien, supportait la terre. La tortue était elle-même portée par un éléphant, et formait un intermédiaire inutile. Si les molécules des deux corps n'étaient pas retenues par la force de cohésion, elles se disperseraient comme une poussière. Elles ne servent à rien et peuvent être retranchées. Dans cette théorie nouvelle, ce qu'on appelle le corps n'est qu'une agrégation de forces pures, agissant les unes sur les autres. Descartes voulait rejeter de la physique les forces inconnues ou les qualités occultes des corps, et, en effet, il les bannissait des corps, mais en les transportant dans l'âme. Comment, à propos de telle position ou de tel mouvement des molécules, l'âme pouvait-elle concevoir des idées telles que celles de couleur, de son, etc., qui n'avaient rien de commun avec le mouvement ou la situation des parties de l'étendue? Dans la dernière doctrine que nous avons exposée, l'âme prend connaissance des forces ou pouvoirs réels dont l'agrégation compose les corps. Ces forces peuvent être pour nous à l'état latent; elles sont la seule sub-

stance des corps; le degré de leur action forme les qualités. Cette dernière hypothèse serait celle de Leibniz, s'il avait admis l'action réciproque des forces et s'il n'avait pas supposé que chacune d'elles se développe à part sans communication avec aucune autre.

De toutes ces hypothèses, nous préférons la dernière comme la plus simple; mais nous devons faire remarquer que toutes les quatre sont l'objet d'une induction, c'est-à-dire d'une croyance. Le seul objet de notre perception, touchant la substance des corps, c'est que dans les corps qui changent sous nos yeux, il y a quelque chose qui persiste et qui ne change pas; c'est que le variable suppose l'invariable. Le variable est ce que nous appelons les qualités, l'invariable est ce que nous appelons la substance.

On a demandé si les substances des corps sont semblables entre elles; si par exemple la substance de l'or est la même que celle du plomb, et si ces deux substances ne diffèrent que par les qualités. Dans toutes les hypothèses, excepté celle de Spinoza, ces deux substances diffèrent en nombre; elles peuvent être semblables, mais elles sont deux et non pas une. Spinoza les considère comme une seule substance, mais à la condition de regarder les corps comme un mode de l'espace et l'espace comme un attribut de la substance active ou de la cause, ce qui choque la raison. Suivant Descartes, l'or et le plomb ne diffèrent que par la situation et le mouvement de leurs parties, les mouvements divers donnant à l'âme différentes idées de couleur, de son, d'odeur, etc. Dans l'opinion de Newton, les molécules peuvent être les mêmes quant à la substance, mais elles diffèrent par leurs propriétés, c'est-à-dire par les forces qui leur sont inhérentes. Enfin, suivant la quatrième hypothèse, les forces ou les substances actives qui constituent les corps diffèrent non-seulement par le degré de leur action, mais encore par leur nature, et l'on compte autant de substances différentes, que la chimie compte d'éléments.

Locke dit que plus est grand le nombre des qualités que nous percevons dans un corps, plus nous en connaissons la

substance[1]. Il a raison si, par qualités, il entend ces forces substantielles qui composent un corps dans la théorie de Leibniz, mais il a tort si la qualité est pour lui une sorte de superficie qui tombe sous nos sens, tandis que le fond leur échappe; car il est clair que la connaissance du nombre des vêtements ne fait pas mieux connaître le corps qu'ils revêtent.

Condillac, faisant la critique de l'idée de substance, s'exprime ainsi : « Un corps que touche la statue n'est donc à son égard que les perceptions de grandeur, de solidité, de dureté, etc... qu'elle juge réunies. C'est là tout ce que le tact lui découvre, et elle n'a pas besoin, pour former un pareil jugement, de donner à ces *qualités* un sujet ou soutien, ou, comme parlent les philosophes, une *substance*, il lui suffit de les sentir ensemble[2]. » Si Condillac avait voulu dire que le corps est pour la statue une réunion de forces qui produisent la solidité, la dureté, etc., il aurait adopté sur la nature des corps l'hypothèse de Leibniz. On n'aurait pas de reproche à lui faire sur le fond de sa pensée, mais sur l'expression qu'il lui aurait donnée. Pourquoi, en effet, appellerait-il ces forces des *qualités ?* On donne le nom de qualités aux choses que l'on conçoit comme n'existant pas par elles-mêmes, et comme ayant besoin de s'appuyer sur un fond ou sur ce que l'on appelle substance : Condillac commettrait donc la faute de dire que les corps sont une collection de *qualités* sans *substance,* ce qui est une contradiction dans les termes. Il aurait dû appeler ces forces non des qualités, mais de véritables substances; et la qualité ne devrait être pour lui que le degré d'action de la substance. Mais quelques pages plus loin, le philosophe montre qu'il tient pour l'opinion vulgaire, et après avoir dit que la statue n'a pas besoin de donner de substance aux attributs, il avance qu'elle imagine quelque chose qui est le sujet des qualités. « Supposé que la statue fût curieuse de découvrir comment les *qualités* existent dans chaque collection, elle serait portée comme nous à imaginer quelque chose qui en soit le *sujet,* et si elle pouvait donner un nom à

1. *Essai sur l'entendement humain,* liv. II, chap. XXIII, § 7.
2. *Traité des sensations,* édit. orig., t. Ier, p. 274.

ce quelque chose, elle aurait une réponse toute prête aux questions des philosophes. Elle en saurait donc autant qu'eux, c'est-à-dire qu'ils n'en savent pas plus qu'elle[1]. » A la contradiction dans les termes, Condillac a donc joint la contradiction dans la pensée; car il a dit d'abord que le corps était pour la statue une collection de qualités sans substance, et ensuite que la statue imaginait quelque chose qui est le sujet des qualités. Du reste, Condillac n'a pas atteint le but principal qu'il se proposait, et qui était de prouver que, dans l'idée de la substance, rien ne dépassait la sensation. Car ce *quelque chose* que la statue imagine comme le *sujet* des *qualités*, elle ne le touche ni ne le voit; elle emploie donc pour y penser une autre faculté que la perception des sens extérieurs.

La perception de la *substance* nécessaire a été quelquefois exprimée sous forme de proposition tautologique et ainsi exposée aux attaques de l'école qui dérive de la sensation toutes les connaissances : « Toute qualité, a-t-on dit, suppose un sujet; tout mode suppose une substance. » Comme on entendait par qualité ou mode une sorte de superficie, ces expressions revenaient à celle-ci : tout dessus suppose un dessous. Or, quiconque parle de dessus et de dessous a divisé un tout en deux parties corrélatives, dont il appelle la première supérieure, et la seconde inférieure. Le premier de ces mots n'a de sens que par son opposition avec le second : le mot de supérieur signifie une partie qui est sur une autre; dire que tout dessus suppose un dessous, c'est dire que la partie placée sur une autre suppose cette autre, ce qui est une tautologie. Il serait convenable peut-être de rejeter ces mots figurés de substance et d'accident, de s'en tenir aux termes de *variable* et d'*invariable*, et de s'exprimer ainsi : le variable suppose l'invariable, ou ce qui commence suppose quelque chose qui n'a pas commencé; ou, en d'autres termes : l'être ne peut commencer par lui-même.

L'axiome de la causalité a été, comme l'axiome de la substance, présenté sous une forme tautologique; on a dit : Tout

1. *Traité des sensations*, édit. orig., t. Ier, p. 284.

effet suppose une cause. Mais le mot d'effet signifie un phénomène produit par une cause. La proposition signifiait donc : Ce qui est produit par une cause suppose une cause. C'était dire deux fois la même chose ou commettre une tautologie. En disant que tout ce qui commence suppose une cause, on exprime mieux cette perception de la raison qui affirme que tout ce qui change ou commence d'exister suppose une substance active qui ne change pas et dont l'existence n'a pas eu de commencement.

§ 15. De la distinction entre la substance et la force.

On a demandé s'il y a lieu de distinguer entre la substance et la force. On fait cette distinction dans le système de Newton : la substance est la molécule douée de plusieurs forces ou propriétés différentes. On ne peut la faire ni dans la théorie de Descartes ni dans celle de Leibniz. En effet, l'étendue est la substance des corps suivant Descartes; la situation et le mouvement des parties ne sont pas des forces, des pouvoirs, mais des états; la matière est tout à fait passive. L'âme a le pouvoir de concevoir différentes idées à propos des mouvements de la matière : elle a donc seule des pouvoirs ou des forces, et comme Descartes n'admet pas qu'elle soit jamais sans pensée, elle est pour lui une force toujours agissante, dans laquelle il est difficile de distinguer la force de la substance. Quant à Leibniz, il ne pense pas qu'il y ait, ni dans les corps, ni dans les esprits, de pures puissances, sans aucune action présente. Les corps sont donc, à ses yeux, comme les esprits, des forces toujours en action, avec lesquelles se confond la substance. « La substance même des choses, dit-il, consiste dans la puissance d'agir et de pâtir[1]. »

Nous n'avons rappelé ces différentes opinions sur la substance des corps que pour faire distinguer ce qu'il y a d'arbitraire et ce qu'il y a de nécessaire dans cette notion. Le côté nécessaire est celui-ci : le variable suppose l'in-

1. *De naturâ ipsâ*, etc., édit. Erdmann, p. 156.

variable. Quant au rapport du variable avec l'invariable, il est l'objet de nos inductions. Il faut nous garder de l'opinion grossière qui fait de la qualité ou du mode comme un habit que revêt la substance. L'opinion la plus vraisemblable nous paraît, ainsi que nous l'avons déjà dit, celle qui considère les corps comme une collection de forces ou de substances actives, dont le degré d'action forme ce qu'on appelle les qualités.

§ 16. De l'occasion à propos de laquelle nous acquérons la notion de la substance nécessaire.

Quelques philosophes ont agité la question de savoir si la notion de la substance nécessaire nous arrive à propos de l'exercice de la conscience ou des sens extérieurs, c'est-à-dire à propos des changements internes ou des changements externes.

La question serait résolue si, de ce que nous percevons en nous quelque chose de variable et quelque chose d'invariable, nous induisions qu'il y a dans les corps des éléments qui changent et un élément qui ne change pas. L'idée de la substance des corps ne serait qu'une induction de l'idée de notre substance; mais les faits ne se passent pas ainsi. La conscience et la mémoire nous font bien connaître que certaine chose en nous n'a pas changé, mais non pas que cette chose soit absolument invariable, et doive persister nécessairement sous tous les changements. Or, la notion complète de la substance contient tous ces développements; et cette notion peut se former en nous à propos de tout changement, soit intérieur, soit extérieur. Il n'y a donc pas de raison pour que la notion de la substance universelle, première et dernière, sans commencement ni fin, ou, en un seul mot, nécessaire, nous vienne à propos de l'exercice de la conscience et de la mémoire plutôt qu'à propos de l'action des sens extérieurs. Comme nous sommes frappés des changements externes avant de l'être de nos propres changements, il est plus vraisemblable que la notion de la substance nécessaire nous arrive d'abord à propos

de l'exercice des sens. Mais que cette notion se produise en nous à l'occasion des objets extérieurs ou des phénomènes internes, ce que nous devons faire remarquer, c'est que ni la conscience, ni la mémoire, ni les sens ne suffisent pour nous faire connaître que ce qui commence suppose quelque chose qui n'a pas commencé.

Récapitulons les propositions principales que nous venons d'énoncer. Lorsque les sens nous ont montré des étendues tangibles et visibles, et que la conscience et la mémoire nous ont fait connaître notre existence présente et passée, une intuition de l'esprit nous apprend que les corps et les âmes sont contenus dans un espace et un temps indépendants des âmes et des corps. Mais l'existence des corps et celle de notre âme ne découlent pas de l'existence de l'espace et du temps. L'existence des corps et des esprits suppose celle de l'espace et du temps, mais l'existence de l'espace et du temps ne suppose pas celle des corps et des esprits. Ces derniers ne viennent donc pas de l'espace et du temps, mais d'une cause ou substance active qui est le principe de leur existence, et qui est elle-même sans commencement ni fin. Nous ne pouvons pas admettre que les corps ou les esprits naissent ou périssent d'eux-mêmes. Si un corps se transforme sous nos yeux, si tout ce qu'il y a en lui de perceptible aux sens disparaît, pour faire place à d'autres objets de perception, nous n'admettons pas que les premiers aient péri d'eux-mêmes, et que les seconds aient d'eux-mêmes pris naissance; mais nous pensons que quelque chose dans ce corps a persévéré, toujours le même, et a causé ces changements ou les a subis. Cette notion est ce qu'on appelle dans l'école le principe de substance et le principe de causalité. Si nous considérons que ce qui n'a pas varié dans le corps a causé les changements perceptibles, nous appelons l'élément invariable une substance active ou une cause; si nous supposons que l'élément invariable n'a pas causé les changements, mais les a subis, nous l'appelons une substance passive; et comme aucune chose ne peut commencer d'exister par soi-même, et que, par l'hypothèse, nous ne mettons pas la cause des changements dans le corps, il faut

que nous la supposions et que nous la cherchions au dehors.

Nous trouvons dans notre conscience et notre mémoire la première notion de quelque chose qui ne varie pas, c'est-à-dire de l'identité personnelle, et de quelque chose qui agit et produit des changements, c'est-à-dire d'une cause. Une intuition qui dépasse la conscience et la mémoire affirme que pendant le sommeil et l'évanouissement certaine chose persiste en moi et que mon existence n'a pas été interrompue. L'intuition de l'esprit dépasse encore plus le cercle de la conscience et de la mémoire, lorsqu'elle affirme que je n'ai pu commencer d'exister par moi-même et que je ne puis par moi-même cesser d'exister. Ce qui existe dans le sein de l'espace et du temps n'a pas pu commencer d'exister par lui-même : les corps et les esprits ont donc toujours été ou tiennent l'existence d'une cause ou substance active qui a toujours été et qui sera toujours. Nous verrons plus loin, comme nous l'avons déjà dit, les raisons qui nous font croire que cette cause est intelligente et parfaite. Nous nous sommes, quant à présent, borné à montrer que recourir à une série de causes à l'infini, c'est multiplier les êtres sans nécessité; et que regarder les esprits et les corps comme les modes ou attributs d'une même substance, c'est se mettre en contradiction avec l'expérience qui montre que les corps sont des substances distinctes les unes des autres et distinctes des esprits, et que les esprits sont aussi des substances séparées et réciproquement indépendantes.

§ 17. Du nécessaire et du contingent; du fini, de l'infini et de l'indéfini; du parfait et de l'imparfait.

L'espace, le temps et la substance active ou la cause sont les trois choses infinies et nécessaires que perçoit l'intuition de l'esprit. Ces trois infinis ne s'excluent pas : ils se pénètrent. L'espace est dans tous les temps, le temps est dans tout l'espace; la cause est dans tous les temps et dans tout l'espace, au moins en tant que puissance. Exister dans tous les temps, c'est ne pas pouvoir ne pas exister, c'est exister nécessaire-

ment. L'infinité comprend la nécessité et réciproquement. L'espace, le temps et la cause sont nécessaires; les corps et les esprits humains sont contingents, ou, en d'autres termes, ils auraient pu ne pas exister. L'idée de la contingence ne s'entend que par son opposition à l'idée de la nécessité. Les sens nous font connaître l'étendue comme étendue, mais non comme contingente. La conscience nous fait connaître l'âme comme âme, mais sans y joindre l'idée que l'âme aurait pu ne pas exister. L'idée de contingence est donc une idée que nous devons à une faculté distincte des sens et de la conscience. Il n'en est pas de même de l'idée de fini. Les sens peuvent nous faire connaître que les corps sont finis relativement les uns aux autres. Par cela seul que la main nous montre la pluralité des corps, leur égalité ou inégalité, elle nous en fait saisir les limites. De même la mémoire nous fait percevoir que nos pensées se succèdent les unes aux autres, et que par conséquent elles sont limitées. Mais lorsque nous sortons de cette notion qu'un corps est plus grand ou plus petit qu'un autre, qu'une pensée se termine à une autre, et que nous comparons les limites des corps et des pensées avec l'espace, le temps et la cause éternelle, nous dépassons le cercle des sens extérieurs et de la mémoire.

L'espace, le temps et la cause nous apparaissent d'abord comme *indéfinis*, c'est-à-dire que nous comprenons qu'ils ne finissent pas là où finissent les corps et les pensées; et nous ne songeons pas dès le principe à nous demander si l'espace, le temps et la cause ont véritablement des limites. Lorsque nous nous posons ensuite cette question, nous découvrons que non-seulement ils ne finissent pas là où finissent les autres choses, mais qu'ils ne finissent nulle part, et d'*indéfinis* qu'ils étaient d'abord pour nous, ils deviennent ce qu'ils sont véritablement, c'est-à-dire *infinis*.

L'espace, le temps et la cause composent toute l'idée de l'infini. Il n'y a rien d'infini qui ne soit ou l'espace, ou le temps, ou la cause, et encore l'infinité de la cause n'est-elle mesurée que par celle du temps et de l'espace. Une puissance infinie est pour nous celle qui suffirait à remplir de ses effets

l'espace et le temps, c'est-à-dire à laquelle aucun lieu, aucun temps n'apporterait de limites. Une sagesse et une bonté infinies sont celles qui s'étendent à un nombre infini de créatures; et l'on ne se forme l'idée d'un nombre infini qu'en songeant que les objets nombrés rempliraient tout le temps et tout l'espace. On a demandé si le nombre infini était pair ou impair; mais les parties du temps et de l'espace ne peuvent se compter : il n'y a donc pas lieu de faire la question, car là où le nombre est impossible, il n'est ni pair ni impair.

Suivant la juste remarque de Locke, nous n'avons pas l'idée d'une blancheur infinie[1]; en effet, l'intensité de la blancheur ne peut se mesurer ni sur le temps ni sur l'espace : on n'en mesurerait ainsi que la durée et l'étendue. Leibniz combat cette pensée de Locke. « Si nous n'avons pas, dit-il, l'idée d'une blancheur infinie, ce n'est pas parce que cette qualité n'a point de parties hors les unes des autres, mais c'est parce que les sens ne nous en donnent qu'une connaissance confuse. A l'égard des qualités connues distinctement on voit qu'on peut les porter à l'infini, non-seulement là où il y a extension ou ce que l'école appelle *partes extra partes*, comme dans le temps et le lieu, mais encore là où il y a *intensité* ou degrés, par exemple, à l'égard de la vitesse[2]. » C'est Descartes qui, le premier, a dit que nous avions une idée confuse de la couleur, du son, de l'odeur, de la saveur, du froid et du chaud, et une idée claire de l'étendue et de la figure. Nous avons déjà fait observer que nous possédons une idée aussi claire de la couleur en tant que couleur, que de la figure en tant que figure, et que si Descartes trouvait de l'obscurité dans l'idée de la couleur, du son, etc., c'est qu'il voulait dériver ces qualités de l'étendue, de la situation et du mouvement des parties dans les corps, et qu'en effet il n'est pas aisé de voir comment la situation et le mouvement des parties de l'étendue peuvent produire le son et la lumière[3]. Mais quand on s'interdit toute hypothèse sur la relation de la couleur

1. *Essai sur l'entendement humain*, liv. II, chap. XVII, § 6.
2. *Nouveaux essais*, liv. II, chap. XVII, § 6.
3. Voy. plus haut, p. 112.

avec la situation et le mouvement des parties d'un corps et qu'on s'en tient à la vérité de fait, c'est-à-dire à la connaissance de la couleur, en tant que couleur, on trouve l'idée de la couleur aussi claire que l'idée de la figure. Ce n'est donc pas parce que l'idée de la blancheur est confuse que nous ne concevons pas cette qualité portée à l'infini, c'est parce que nous ne pouvons en étendre l'intensité sur la mesure du temps et de l'espace. Pour prouver que nous concevons l'intensité d'une qualité poussée jusqu'à l'infini, Leibniz allègue l'exemple de la vitesse ; mais la vitesse ne peut s'augmenter que par la diminution du temps ou par l'augmentation de l'espace, et par conséquent l'infini s'applique encore ici à l'espace et au temps. Cet exemple porte donc contre la conclusion de Leibniz. Nous devons, en conséquence, maintenir cette proposition qu'on ne conçoit l'infini que dans le sens du temps et de l'espace, et que toute chose qui est incapable de s'étendre de l'un ou de l'autre côté est également incapable de nous suggérer l'idée de l'infini. Cette remarque ne doit pas être perdue de vue, si l'on veut maintenir la précision et la justesse des idées.

Aristote blâme Melissus d'avoir dit que l'infini est un tout, parce qu'il pense, comme Parménide, que le tout est limité. Il ajoute que l'infini est le tout en puissance et non en acte[1]. Il veut dire sans doute par là que l'infini grandit toujours sans se terminer jamais. Si l'on attache au mot de totalité l'idée de quelque chose de fini, il ne faut pas dire en effet que l'infini soit un tout, mais si on laisse à ce terme un sens assez vaste pour exprimer ce qui n'a pas de limites, nous ne voyons pas d'inconvénient à nous servir de ces mots : tout l'espace et tout le temps.

On a prétendu que l'idée de l'infini était négative et qu'elle n'exprimait rien de positif; mais l'idée du fini est également négative; elle signifie : *ce qui ne continue pas*. Si l'idée de l'infini nie les limites, l'idée du fini nie la continuation. La vérité est que chacune de ces idées contient quelque chose de néga-

1. *Physique*, liv. III, chap. VII, § 9 et 10.

tif et quelque chose de positif. L'objet positif de l'idée du fini est une durée et une étendue qui s'arrêtent à un certain point; l'objet positif de l'idée de l'infini est une durée et une étendue qui existent partout et toujours. L'objet positif de la dernière est donc bien plus considérable que l'objet positif de la première; l'idée de l'infini est donc plus positive que l'idée du fini, car elle nie une limite, elle nie une négation, elle affirme au plus haut degré.

Le mot d'infini contient une négation qui marque l'origine et non pas l'objet de l'idée de l'infini. Nous commençons par savoir que les corps sont finis les uns par rapport aux autres, et que nos pensées sont aussi limitées les unes par les autres, et lorsqu'à propos des corps et des pensées nous arrivons à découvrir l'espace, le temps absolu et la cause nécessaire, il est naturel que nous les exprimions par un mot qui marque leur différence d'avec les objets qui nous ont donné l'occasion de les découvrir.

Nous avons dit que l'infini et le parfait ne sont pas la même chose[1]. L'espace est infini, il n'est pas parfait; le parfait est ce qui dans tous les temps et dans tous les lieux possède la puissance, la sagesse, la bonté. Le parfait est infini, mais tout infini n'est pas pour cela parfait. Le parfait s'oppose à l'imparfait, qui exprime ou le manque de quelque attribut ou ses limites.

Locke, qui, en général, a bien parlé de l'espace, du temps et de Dieu, a dit de bonnes choses sur l'idée de l'infini[2], mais il en a mal représenté la formation. « L'idée de l'espace infini, dit-il, nous vient de ce que nous pouvons ajouter un pied à un pied et toujours ainsi sans être jamais plus près de la fin... En ajoutant les mesures du temps les unes au bout des autres, soit dans l'avenir soit dans le passé, sans que rien nous arrête, nous arriverons ainsi à l'idée d'éternité[3]. » Locke croyait, par cette explication, rapporter l'idée de l'infinité de

1. Voy. plus haut, p. 189.
2. *Essai sur l'entendement humain*, liv. II, chap. XVI, § 8 et chap. XVII, § 1-22.
3. *Ibid.*, liv. II, chap. XVII, § 3 et 5.

l'espace à la sensation et celle de l'infinité du temps à la conscience ou à la réflexion. Mais, pour que nous puissions ajouter un pied à un pied, et une heure à une heure, sans que rien nous arrête, il faut que nous ayons déjà la connaissance d'un espace infini et d'un temps infini. Ce n'est donc pas l'addition des objets sentis ou perçus intérieurement qui nous conduit à la perception de ce qui ne tombe ni sous les sens ni sous la conscience. C'est la perception de l'infini qui nous permet d'ajouter sans cesse les uns aux autres les objets connus par l'expérience. Telle est la réponse que Leibniz adresse à Locke, en disant « que l'idée de l'infini ne se forme point par une extension des idées finies[1]. »

L'idée de l'infini comprend donc celle de l'espace, du temps et de la substance active. On ne peut dire de l'infini que ce qu'on a dit des trois autres objets. Aristote paraît cependant avoir été d'un avis contraire. Il pense d'une part qu'on reconnaîtra que l'infini existe en considérant cinq choses : 1° le temps ; 2° la divisibilité de l'étendue ; 3° le principe ou la cause des changements, de la naissance et de la mort ; 4° l'idée de la limite qui est relative à l'idée de l'illimité ; 5° le nombre, l'étendue mathématique et l'espace au-dessus du ciel[2]. D'une autre part il avance que ceux qui supposent l'existence de l'infini et ceux qui font la supposition contraire rencontrent également des impossibilités[3]. « Si l'infini existe, dit-il, il est indivisible ou divisible en parties infinies : comme une partie d'or est de l'or, une partie de l'infini est de l'infini et ainsi plusieurs infinis appartiendront au même être[4]. Cependant, s'il n'existe pas, le temps aura un commencement et une fin, etc.[5] » Aristote conclut donc que l'infini n'existe que dans notre pensée, que l'augmentation et la diminution à l'infini ne se font pas sur les choses, mais dans notre esprit seulement[6]. Ainsi, après avoir reconnu que l'espace, le temps et la cause

1. *Nouveaux essais*, liv. II, chap. XXIII, § 33.
2. *Physique*, liv. III, chap. IV, § 8 et suiv.
3. *Ibid.*, chap. IV, § 10.
4. *Ibid.*, chap. V, § 2.
5. *Ibid.*, chap. VI, § 1.
6. *Ibid.*, chap. VIII, § 3.

des phénomènes existent hors de notre intelligence, le philosophe arrive à dire que l'infini n'a pas d'existence extérieure à notre esprit, quoique l'infini soit précisément l'espace, le temps et la cause.

Nous avons déjà dit qu'Aristote avait confondu l'étendue réelle avec les objets des conceptions géométriques. Ceux-ci sont divisibles à l'infini, mais ils n'existent que dans notre intelligence; l'espace réel n'est pas plus divisible à l'infini que le temps. Les moments du temps, comme l'a très-bien di Bayle, sont irréductibles les uns aux autres ; il en est de même des éléments de l'espace. Le temps et l'espace sont infinis dans le sens de l'expansion, ils ne le sont pas dans le sens de la diminution. Quant à la cause efficiente, Aristote reconnaît lui-même qu'elle est éternelle comme le temps[1], il la proclame donc infinie et d'une infinité qui ne se renferme pas dans notre intelligence.

En résumé, en traitant de l'espace, du temps et de la cause, nous avons souvent prononcé les mots de nécessaire, d'infini et de parfait : nous devions comparer ensemble ces trois idées. L'espace, le temps et la cause sont à la fois infinis et nécessaires ; mais la cause seule est parfaite. L'idée de l'infini est précédée dans notre entendement par celle de l'indéfini, et celle-ci par celle du fini. La négation qui se trouve dans le mot d'infini indique l'origine de cette idée, dont l'objet contient plus de positif que celle du fini. Enfin, l'idée de l'infini n'est une pure conception qu'en ce qui touche la divisibilité à l'infini des mathématiciens ; elle est une perception en ce qui concerne l'espace réel, le temps absolu et la cause première.

§ 18. Des axiomes métaphysiques qui ne concernent pas l'espace, le temps et la cause.

En énumérant les objets infinis nous avons énuméré les objets nécessaires et par conséquent ce qu'on appelle les connaissances nécessaires[2]. On s'étonnera de ne pas trouver ici

1. *Métaph.*, liv. XII, chap. II, VI, VII ; *Physique*, liv. VIII, chap. Ier.
2. Voy. plus haut, p. 157.

certaines propositions qu'on croit marquées du caractère de la nécessité, telles que celles-ci : Il est impossible que la même chose soit et ne soit pas ; le tout est plus grand que la partie, etc. On pensera aussi que nous aurions dû placer parmi les vérités nécessaires les vérités géométriques et les vérités morales.

Nous devons donc nous expliquer sur ce sujet. L'espace, le temps et la cause infinie sont des objets qui existent hors de la pensée ; il n'en est pas de même, suivant nous, des conceptions géométriques et des conceptions morales. Nous n'admettons pas, comme Platon, qu'il y ait en dehors de l'esprit de Dieu et de l'esprit des hommes quelque chose qui soit l'idée de la justice, de la tempérance, de la sagesse, etc. Nous croyons que Dieu conçoit la justice, et qu'il nous la fait concevoir, mais que hors de la conception divine et de la conception humaine, l'idée de la justice n'existe pas. Nous pensons de même à l'égard des vérités géométriques : le triangle, le cercle et toutes leurs propriétés ne sont point des réalités hors de l'intelligence de Dieu et de la conception qu'il nous a donnée, tandis que l'espace, le temps et la cause suprême existeraient alors même qu'aucune pensée ne s'y appliquerait. En d'autres termes, l'espace, le temps et la cause sont des objets de perception ; les vérités géométriques et morales ne sont que des objets de conception. Les premiers objets ont une nécessité indépendante de l'intelligence humaine et même de l'intelligence divine; car si, par exemple, Dieu cessait un instant de penser à lui-même, cela ne suffirait pas pour l'anéantir ; les vérités géométriques et morales sont des nécessités de notre pensée. Dieu, en nous créant, nous a forcés de les concevoir comme nous les concevons. Sont-elles aussi des nécessités de la pensée divine, ou Dieu pouvait-il ne pas concevoir, par exemple, le cercle et la justice? Sans vouloir résoudre cette question, nous dirons que, quand même les conceptions géométriques et les conceptions morales seraient des nécessités de l'entendement divin, il n'en résulterait pas que ces choses eussent une existence indépendante de cet entendement, ce qui leur conférerait toujours une nécessité fort différente de celle qui appartient à l'espace, au temps et à la cause.

Quant aux propositions telles que celles-ci : Il est impossible que la même chose soit et ne soit pas, etc., nous nous proposons de montrer qu'elles sont de vaines *tautologies* dont l'attribut répète le sujet ; qu'elles ne contiennent d'autre nécessité que celle de ne pas nous contredire nous-mêmes et qu'elle ne se distinguent pas des propositions qui expriment les connaissances fournies par l'expérience. Ainsi, pour nous, toutes les vérités dont l'objet est nécessaire sont celles qui concernent l'espace, le temps et la cause. Nous avons vu que les axiomes de la substance et de la causalité rentrent dans ces vérités. Les propositions géométriques et les propositions morales n'ont qu'une nécessité intérieure à la pensée, et nous en traiterons plus loin[1]. Les propositions *tautologiques* qu'on a en vain tenté d'élever au-dessus de l'expérience et qui ont provoqué les justes attaques de l'école de Locke, seront analysées dans le tableau des principaux systèmes sur les facultés intellectuelles[2].

1. Voy. plus loin, section II, chap. II et III.
2. Voy. plus loin, livre IX, chap. III.

SECTION DEUXIÈME.

LES CONCEPTIONS OU LA SECONDE PARTIE DES CONNAISSANCES.

CHAPITRE PREMIER.

LES CONCEPTIONS DE LA MÉMOIRE OU LES RÉMINISCENCES.

§ 1. NATURE DE LA RÉMINISCENCE. — § 2. LES RÉMINISCENCES CONSIDÉRÉES SELON LEURS OBJETS. RÉMINISCENCE DES OBJETS SENSIBLES. MÉMOIRE DU NOMBRE. — § 3. RÉMINISCENCE DES ACTES DE L'AME. MÉMOIRE DE LA DURÉE. — § 4. LA RÉMINISCENCE EST UNE ABSTRACTION. — § 5. LES RÉMINISCENCES CONSIDÉRÉES SUIVANT LEUR MARCHE ET LEUR ENCHAINEMENT. — § 6. DE L'ENCHAINEMENT DES CONCEPTIONS DANS LES SONGES. — § 7. MOYENS DE PERFECTIONNER LA MÉMOIRE. — § 8. RÉSUMÉ SUR LA MÉMOIRE.

§ 1er. Nature de la réminiscence.

La perception, avons-nous dit, met l'âme en présence de réalités distinctes de la pensée qui s'y applique; la conception, à proprement parler, n'a pas d'objet distinct d'elle-même. Reid a fait très-bien comprendre la nature de la conception. « De toutes les analogies qui se rencontrent, dit-il, entre les opérations du corps et celles de l'esprit, aucune n'est si frappante et ne se présente si naturellement que celle de la conception avec la peinture... Cependant cette analogie est mensongère... Celui qui peint fait quelque chose qui subsiste quand sa main s'est retirée, et qui continue de subsister lors même qu'il n'y songe plus. Chaque coup de son pinceau produit un effet qui n'est point la même chose que l'action par laquelle il est produit, puisque l'effet demeure après que l'action a cessé. L'action de peindre et le tableau qui en résulte sont deux choses tout à fait différentes : la première est la cause, le second est l'effet. Voyons maintenant ce qui arrive

quand le peintre conçoit simplement son tableau. Il faut bien qu'il l'ait conçu avant de le produire. Qu'est-ce que cette conception? un simple acte de l'esprit, une pensée. Cette pensée a-t-elle un autre effet qu'elle-même? Le sens commun répond que non. Tout le monde sait que concevoir n'est pas peindre, que projeter n'est pas exécuter, et qu'on peut résoudre toute sa vie ce qu'on ne fera jamais. *Concevoir* aussi bien que *projeter* et *résoudre* sont ce que les scolastiques appellent des actes *immanents*, qui ne produisent rien qu'eux-mêmes; au lieu que peindre est un acte *transitif*, qui produit un effet distinct de l'opération, et cet effet est la peinture. Comprenons donc et n'oublions jamais que l'image d'une chose dans l'esprit n'est rien de plus que l'action de l'esprit qui la conçoit[1]. »

On emploie quelquefois le mot de conception dans le sens de croyance, comme dans ces phrases : *Je conçois que la chose se passe ainsi*, etc.[2] Mais le plus souvent ce mot n'exprime qu'une pure représentation mentale, et nous demandons la permission de le restreindre à cette dernière signification.

Parmi les conceptions qui ne sont pas des croyances, les unes sont les représentations mentales des objets que nous avons précédemment perçus, les autres sont des représentations dont les modèles ne nous ont pas été fournis par l'expérience. La représentation mentale dont l'objet a été précédemment perçu s'appelle la *réminiscence;* celle qui n'a point de modèle dans la perception s'appelle l'*idéal*.

La réminiscence peut nous paraître un *idéal*, ou une idée neuve, s'il ne s'y joint pas la perception par laquelle l'âme saisit son existence passée et s'affirme à elle-même qu'elle a possédé telle ou telle connaissance[3]. « Il ne suffit pas pour nous *ressouvenir* de quelque chose, dit Descartes, que cette chose se soit autrefois présentée à notre esprit, qu'elle ait laissé quelques vestiges dans le cerveau, à l'occasion desquels la même chose *se représente* derechef à notre pensée; mais de plus il est requis

1. Reid, *Œuvres complètes*, traduct. franç., t. IV, p. 120-121.
2. *Ibid.*, trad. franç., t. III, p. 26-27.
3. Voy. plus haut, p. 145.

que nous la *reconnaissions* lorsqu'elle se présente pour la seconde fois. Ainsi, souvent il se présente à l'esprit des poëtes certains vers qu'ils ne se souvenaient point avoir jamais lus en d'autres auteurs, lesquels néanmoins ne se présenteraient pas à leur esprit s'il ne les avaient lus quelque part [1]. » Un autre écrivain fait remarquer que le *ressouvenir* ramène tout à la fois les idées effacées et la conviction de la préexistence de leur objet, au lieu que la *réminiscence* ne fait que réveiller les idées anciennes sans faire reconnaître que l'objet a été déjà connu [2].

§ 2. Les réminiscences considérées selon leurs objets. Réminiscence des objets sensibles. Mémoire du nombre.

Nous avons à considérer deux choses dans les réminiscences : 1° leurs objets, 2° leur apparition, leur marche et leur enchaînement. Sous le premier point de vue les réminiscences se subdivisent en deux classes, dont l'une représente à l'esprit les objets matériels et l'autre les actes de l'âme. Il n'y a point de réminiscence des objets nécessaires ou infinis : ils ne sont jamais considérés comme absents ou passés, puisqu'ils existent toujours et partout. Les objets corporels sont tantôt perçus, tantôt seulement conçus ou représentés intérieurement dans l'âme; il en est ainsi des faits intérieurs : une peine peut être perçue comme présente à notre âme, ou conçue comme y ayant existé autrefois. Nous avons deux manières de penser aux objets de la perception sensitive et aux objets de la conscience : on peut les percevoir ou les concevoir; nous n'avons qu'une manière de penser aux objets nécessaires : dès qu'on y pense on les perçoit; c'est-à-dire qu'on affirme qu'ils existent en dehors de notre pensée.

La réminiscence des choses matérielles était, comme nous l'avons déjà dit, attribuée par Platon à l'entendement et par Aristote et Descartes aux organes des sens ou au cerveau.

1. *Œuvres philosophiques*, édit. Ad. G., t. IV, p. 204.
2. *Encyclopédie*, t. X, p. 326.

Nous ne reviendrons pas sur cette question, que nous avons amplement traitée dans un autre ouvrage; nous demandons la permission d'y renvoyer le lecteur [1]. Nous rappellerons seulement ici que le résultat de nos recherches est que certains nerfs nous paraissent être les organes de la perception des choses matérielles et certaine partie du cerveau l'instrument de la réminiscence de ces objets.

Les perceptions et les réminiscences sont en nombre égal. Les secondes nous représentent donc l'étendue et la forme tangible et toutes les connaissances qui en sont composées [2], la résistance et ses divers degrés, l'étendue et la forme de la couleur et les connaissances qui en dérivent [3]; les sons de différente nature, tels que les intonations, les articulations, le timbre et les phénomènes qui en sont formés [4], enfin les odeurs et les saveurs.

La réminiscence d'un objet est facilitée par l'absence de tout objet semblable. Pour nous mieux retracer une image, nous sommes portés à fermer les yeux; pour nous représenter une voix, nous avons besoin du silence. C'est le manque de toute perception qui fait la vivacité de la conception du rêve [5].

Nous avons vu comment le toucher peut nous faire connaître à la fois plusieurs corps, la vue plusieurs couleurs, l'ouïe plusieurs sons, la conscience plusieurs actes de notre âme; la notion du nombre nous est donc fournie à la fois par les sens et la conscience; mais, dans la réminiscence, le nombre est plus souvent lié aux objets des sens extérieurs qu'à ceux du sens intime, et parmi les premiers, plutôt aux objets de la vue et de l'ouïe qu'à ceux des autres sens. La réminiscence n'embrasse cependant pas avec netteté un grand nombre de choses visibles. Nous nous représentons bien les figures depuis le triangle jusqu'à l'octogone, mais l'ennéagone n'offre pas à

1. Voy. la *Psychologie et la phrénologie comparées*, p. 129-139.
2. Voy. plus haut, p. 17.
3. Voy. plus haut, p. 27 et suiv.
4. Voy. plus haut, p. 35.
5. Voy. plus haut, p. 67.

notre réminiscence une figure facile à distinguer d'avec l'octogone.

Les points marqués sur les dés et sur les cartes ne dépassent pas le nombre de dix; un plus grand nombre excéderait le pouvoir de notre conception ou réminiscence. Pour nous représenter le nombre dix, nous le divisons par la pensée en deux groupes de cinq. Le nombre cinq nous donne un groupe de deux et un groupe de trois; le nombre quatre nous donne deux groupes de deux. Dans la lecture de la musique, nous unissons mentalement les notes en groupes de deux ou de trois; lorsqu'un temps contient douze triples croches, nous les divisons dans notre esprit en trois groupes de quatre notes ou en quatre groupes de trois notes, et nous avons dit que le nombre quatre se résout lui-même en deux groupes de deux. De même, lorsqu'un général veut compter les rangs d'un régiment et les hommes de chaque rang, il les divise mentalement par groupes de deux ou de trois. Pour peindre dans notre imagination des nombres considérables, nous sommes obligés de faire des groupes de groupes distribués par trois.

Lorsqu'au lieu de nous représenter des unités visibles, la réminiscence nous retrace des sons, nous les groupons aussi par deux et par trois, pour les compter de mémoire. Le nombre trois paraît donc être la limite de notre réminiscence pour le nombre, puisque, si nous voulons nous représenter un nombre supérieur, nous le subdivisons dans notre pensée en groupes de deux ou de trois. Voilà pourquoi sans doute le nombre trois est le nombre favori de la conception humaine, et reparaît même dans les fictions des arts et de la poésie. Jupiter porte le triple foudre; l'arme de Neptune est le trident; le chien des Enfers a trois têtes; les Grâces, les Parques et les furies sont au nombre de trois; trois fois trois forment le nombre des Muses. Les anciens adoraient la triple Hécate. Suivant Servius, Apollon était aussi un dieu triple, et les pythagoriciens consacraient le nombre trois au Dieu suprême, qui est le commencement, le milieu et la fin de toutes choses[1]. Enfin Virgile,

1. Servius, Commentaires sur la VIIIe églogue.

dans une cérémonie mystérieuse destinée à conjurer un amour rebelle, fait dire à l'amant malheureux, en parlant de l'ingrate qu'il aime : « Trois bandeaux présentant une triple couleur entourent son image, que je promène trois fois autour des autels. Le dieu se plaît au nombre impair [1]. »

Les hommes n'ont pas tous la même aptitude aux différentes sortes de réminiscences : les uns ont plus de mémoire pour les étendues, les autres pour les figures soit tangibles, soit visibles; d'autres encore pour les mélodies ; ceux-ci pour les noms, ceux-là pour le nombre. C'est ce qui constitue les différents genres de mémoire remarqués de tout temps par les philosophes ou par les rhéteurs, sous le nom de mémoire locale, mémoire verbale, mémoire des nombres, etc.

§ 3. Réminiscence des actes de l'âme. Mémoire de la durée.

La réminiscence des actes de l'âme nous représente nos jugements passés, nos opinions et nos intentions d'autrefois, les plaisirs et les peines de notre enfance ou de notre jeunesse, les résolutions que nous avions formées pour l'âge mûr ou le dernier âge.

C'est à la réminiscence des actes de l'âme qu'il faut rapporter l'appréciation de la durée et ce qu'on appelle, dans l'art musical, le sentiment de la mesure. En effet, nous ne percevons la durée d'un objet extérieur qu'autant qu'il a été en rapport avec notre âme ; c'est donc par la durée de notre perception que nous évaluons celle de l'objet perçu. Lorsque nous paraissons mesurer la durée d'un silence, ce que nous mesurons, c'est la durée de notre acte d'attention pendant le silence. Cependant, pour apprécier de très-longues durées, nous ne nous en rapportons pas à notre mémoire ; nous n'aurions ni le loisir ni la patience de mesurer la longueur de notre attention, par exemple, pendant tout un jour.

Locke suppose qu'on évalue la longueur des journées par le

1. Virgile, églogue VIII, vers 73-75.
1. *Essais sur l'entendement humain*, liv. II, chap. XIV.

nombre des idées qui en remplissent le cours. Outre qu'il faudrait pour cela que toutes nos idées fussent d'égale longueur, il faudrait de plus que nous prissions la peine de les compter. Ce n'est donc pas de cette façon que nous avons reconnu les équinoxes, les solstices et la diverse longueur des jours. Mais de même que l'on ne s'en rapporte pas aux sens et à la mémoire pour mesurer d'une manière exacte la résistance, le poids, la température des corps, et que pour apprécier les forces de la nature nous les mettons aux prises les unes avec les autres, après avoir cherché les moyens d'en faire agir une d'une manière uniforme[1], de même nous faisons en sorte que la durée des phénomènes soit mesurée par celle d'un phénomène dont la marche est rendue aussi constante que possible et qui sert de modèle. Les anciens s'étaient arrêtés au choix du sablier et de la clepsydre; les modernes, plus avancés dans l'art de la mécanique, ont préféré la détente d'un ressort réglée par un pendule. Le nombre des oscillations du pendule et le progrès de l'aiguille déterminé par ces oscillations sont les moyens qui nous servent à comparer la longueur des jours. Il n'en est pas moins vrai que c'est par la notion de la durée de nos perceptions que nous vient la notion de la durée des choses extérieures.

Les hommes n'ont pas tous la même aptitude à l'appréciation de la durée; quelques-uns portent le sentiment de la mesure à un degré presque incroyable. « Je suppose, dit M. Royer-Collard, quatre-vingts pulsations du pouls par minute, et la durée de chaque pulsation égale à l'intervalle des pulsations entre elles : chaque intervalle sera d'un cent soixantième de minute. On peut vous dire, après cinq ou six pulsations au plus, si votre pouls bat soixante-quinze ou quatre-vingts fois par minute; on discerne donc une différence qui est du seizième d'un cent soixantième de minute; c'est-à-dire d'environ un quarantième de seconde; on discerne même, avec une exactitude suffisante, une différence une fois plus petite. Une oreille exercée à la musique saisit avec autant de promptitude que de justesse des

1. Voy. plus haut, p. 52.

différences bien plus petites encore[1]. » Le plus grand nombre des hommes est loin d'une pareille exactitude dans l'évaluation de la durée; mais suivant la remarque du même philosophe, beaucoup de nos erreurs sur la longueur du temps doivent être imputées à notre négligence. Pour apprécier de longs intervalles, il faudrait les subdiviser par des phénomènes de courte durée, comme des *pas* ou des *sons*, et prendre la peine de compter ces phénomènes. On se plaint que le temps nous paraisse de longueur inégale dans la joie et dans la tristesse; mais c'est qu'alors on ne s'impose pas le soin de le mesurer. « Dans ces heures qui s'écoulent si rapidement ou si lentement, dit encore M. Royer-Collard, faites un pas, appelez quelqu'un, le moment rempli par cet acte ne vous paraît ni plus long ni plus court que de coutume[2]. »

§ 4. La réminiscence est une abstraction.

La perception nous donne toujours à connaître plusieurs objets à la fois. La main, par exemple, nous fait percevoir en même temps l'étendue, une partie de la forme ou des limites du corps et la température; l'œil ne nous transmet jamais une étendue sans couleur, ni une couleur sans étendue, ni ni une étendue sans limites. La conscience nous montre souvent en nous tout à la fois plusieurs certitudes, plusieurs croyances, plusieurs plaisirs, plusieurs peines, plusieurs résolutions. Mais la réminiscence nous reproduit toutes ces choses une à une, et nous permet d'y songer séparément. Elle fait spontanément des abstractions, c'est-à-dire qu'elle sépare les objets qui sont unis dans la nature des choses, et qui s'offrent quelquefois ensemble dans la perception.

Il y a, comme nous l'avons dit, deux sortes d'abstractions, celle de la réminiscence et celle que produit l'attention : celle-ci a lieu dans la perception, celle-là dans la concep-

1. *Fragments* de M. Royer-Collard, dans la traduction des *Œuvres de Reid*, par M. Jouffroy, t. IV, p. 404.
2. *Ibid.*, p. 410.

tion[1]. Examinez comment se compose peu à peu dans votre esprit le souvenir d'un monument. Vous vous représentez d'abord une certaine étendue de couleur, dont les limites ne sont pas bien déterminées; une seconde réminiscence vous donne ces limites; une troisième reproduit les divisions principales du bâtiment; bientôt les colonnes se dressent à leur place, les chapiteaux se dessinent, l'architrave se pose, la frise et le fronton apparaissent à leur tour. Chaque réminiscence est comme un coup de pinceau qui ajoute quelque trait à la figure. Les réminiscences se succèdent avec plus ou moins de rapidité; mais aucune ne représente d'un seul coup l'objet tout entier. De ce qu'elles nous retracent d'abord les principales divisions, puis ce qu'il y a de plus saillant dans chacune d'elles, il résulte, suivant Dugald-Stewart, qu'une description faite de mémoire a plus d'ordre et de clarté qu'une description faite sur les lieux. Celle-ci en effet peut donner trop d'importance à des détails qui frappent la vue et que la réminiscence laisse perdre en ne présentant que les masses.

Si les abstractions de la réminiscence sont utiles à l'art, elles ne le sont pas moins à la science. C'est sur l'abstraction que se fondent en partie toutes les sciences, non-seulement celles qu'on appelle abstraites, telles que les mathématiques, mais celles qui recherchent les causes, telles que la physique, et même celles qui décrivent ou classent, comme l'histoire naturelle. Dans cette dernière, toutes les classifications reposent sur des qualités abstraites. Pour comparer les minéraux, nous en considérons abstraitement la dureté, la forme, les affinités chimiques, etc. Pour classer les végétaux, nous nous attachons au mode de l'accroissement, à la situation des racines, à la forme de la graine, aux détails de la fleur et de la feuille. La distribution des animaux se fait par la considération abstraite et successive des parties extérieures et des parties intérieures. Si nos réminiscences ne se séparaient pas les unes des autres, si elles se présentaient toujours toutes ensemble à l'esprit, la classification nous deviendrait impos-

1. Voy. plus haut, t. Ier, p. 349-350.

sible. L'isolement des réminiscences qui peut être l'occasion des erreurs de l'induction [1] est aussi pour l'esprit humain une cause de force et de pénétration. Comme l'histoire naturelle, la physique doit ses progrès à la faculté qui nous est accordée de penser isolément aux différentes qualités des corps.

Examinons pourquoi les mathématiques ont été particulièrement nommées les sciences abstraites. La réminiscence, en nous représentant plusieurs corps, est déjà abstraite, car elle ne nous donne pas le tableau de toutes leurs qualités en même temps que l'idée de leur nombre. Ainsi, dans l'idée de plusieurs corps ou de ce qu'on appelle le nombre concret, il y a déjà une abstraction. Lorsque la réminiscence détachant l'idée de la pluralité de celle de la résistance, de la couleur, des actes de l'âme, nous donne la première toute seule, elle fait une double abstraction. L'objet de l'arithmétique est une abstraction d'abstraction, si l'on peut ainsi parler. L'arithmétique est donc plus abstraite que la physique et que l'histoire naturelle. De plus, dans la culture de la physique et de l'histoire naturelle, la réminiscence peut être aidée par le spectacle de l'objet qu'on étudie; il n'en est pas ainsi pour les mathématiques. Lorsque nous voulons compter de tête, nous ne nous représentons pas les objets matériels eux-mêmes, mais tout au plus des unités semblables à celles qui sont peintes sur les dés, ou bien les chiffres qui expriment les nombres et qui ne sont que des signes conventionnels. L'objet de la réminiscence est donc ici moins matériel ou plus éloigné de la réalité que dans la physique ou dans l'histoire naturelle. L'arithmétique force l'esprit à oublier les corps et à se fixer sur une chose qui est devenue presque immatérielle tant elle est dégagée de la matière.

Plus le signe conventionnel est abrégé, plus il se prête facilement aux combinaisons du souvenir, et plus il accélère les progrès de la science. Les chiffres romains peignaient les nombres plus grossièrement que les points marqués sur les dés, puisqu'ils étaient la représentation des instruments

1. Voy. plus loin, même livre, section III.

primitifs de la numération ou des cinq doigts. Aussi la combinaison des nombres à l'aide de ces chiffres était-elle fort difficile. A Rome, lorsqu'un tribun voulait lancer une accusation à coup sûr contre un patricien qui avait rempli quelque charge importante, le prétexte qu'il choisissait le plus ordinairement était la reddition des comptes, car ils étaient aussi difficiles à rendre qu'à vérifier. Les chiffres arabes qui donnent au nombre une expression plus abrégée et dont la place même est significative ont beaucoup contribué aux progrès de l'arithmétique et de l'art des comptes publics et privés. Il y a une efficacité plus grande encore dans les signes de l'algèbre, qui sont plus généraux que ceux de l'arithmétique et qui comprennent plus de choses sous une plus petite forme.

Avant Descartes, la géométrie était dans une condition aussi défavorable que l'avait été l'arithmétique avant l'invention des chiffres arabes et de l'algèbre. En appliquant l'algèbre à la géométrie, il remplaça par des lettres les figures que les anciens représentaient sur le papier. En une demi-heure et sur une demi-page, il vint à bout de problèmes qui demandaient à ses prédécesseurs plusieurs jours et plusieurs cahiers[1]. L'avantage du signe abstrait, c'est que tout en reproduisant la totalité de l'objet pour qui veut y réfléchir, il permet cependant de ne penser qu'à une très-petite partie de cet objet et de n'en prendre que ce qu'il faut pour le combiner facilement avec d'autres.

Les remarques précédentes suffisent pour faire comprendre pourquoi l'arithmétique, la géométrie et l'algèbre ont été nommées des sciences abstraites, à l'exclusion des autres sciences qui contiennent cependant aussi des abstractions. Nous verrons plus loin que l'arithmétique et la géométrie renferment des éléments qui ne sont pas abstraits des corps, mais conçus idéalement par l'esprit, sans modèle et sans réalité extérieure; et que si par la conception du nombre et par les signes abrégés qu'emploient l'arithmétique et la géométrie, ces sciences sont appelées abstraites, elles devraient plutôt,

1. Voy. *Œuvres philosophiques*, édit. Ad. G., notice biographique, p. XII.

en considération des principaux éléments qu'elles combinent, se nommer des sciences idéales [1].

Ce que nous avons dit sur la nature *abstractive* de la réminiscence pourra faire comprendre la formation des noms abstraits dans les langues. Tous les adjectifs sont abstraits, c'est-à-dire qu'ils expriment une réminiscence partielle, ou qu'ils répondent à une abstraction de l'esprit. L'intelligence peut penser à une qualité, la prendre pour base ou sujet de ses méditations et lui prêter fictivement une substance. Si l'on veut exprimer cette fiction dans le langage, au lieu de dire *blanc*, on dira : *blancheur*. *Blanc* exprime que l'entendement pense à une qualité sans la séparer du sujet qui la possède ; *blancheur* exprime que nous pensons à une qualité, abstraction faite de son sujet. Nous supposons pour un moment que cette qualité se soutient par elle-même, qu'elle est une substance véritable. Telle est l'origine du substantif abstrait. Parmi les substantifs de cette espèce les uns expriment les qualités des corps, les autres les qualités ou les actes de l'esprit. Dans cette phrase : *je sens une douleur*, l'abstraction se redouble. Le mot *je* exprime l'être substantiel, abstraction faite de ses attributs. C'est le seul véritable substantif de la phrase. Le mot *sens* est l'expression d'une modification générale de l'âme, qui a lieu par l'intermédiaire du corps [2]. Cette modification est spécifiée par le mot *douleur* qui lui-même est déterminé par le mot *une*. Plus les individus et les peuples avancent en âge, plus leur réminiscence devient abstraite, et plus par conséquent leur langage est abstrait. Les langues des peuples anciens ont des mots analogues aux mots français *jouir* et *souffrir*, elles n'en ont pas d'analogue au mot *sentir*, dans l'acception qu'il possède en français. Il serait impossible de traduire mot à mot en grec ou en latin cette phrase : *je sens une douleur*.

Plus une qualité est générale, ou plus elle convient à un grand nombre d'individus, moins elle caractérise chacun d'eux en particulier. L'habitant du centre de l'Afrique est

1. Voyez plus loin, même livre, sect. II, chap. II.
2. Voy. plus haut, t. Ier, p. 46.

moins bien caractérisé par la qualité d'homme qui lui est commune avec les habitants des autres parties du monde que par la qualité d'homme *noir* qui lui est particulière. Celui qui dans l'habitant de l'Afrique ne considère que la qualité d'homme pense moins complétement à l'Africain que celui qui en considère aussi la couleur. Le premier en oublie une plus grande part, il en a une réminiscence plus abstraite. La généralité et l'abstraction se mesurent l'une par l'autre [1].

Ce que nous pouvons penser de plus général, et par conséquent de plus abstrait sur les choses, c'est qu'elles existent. L'existence séparée de toutes les qualités est une des abstractions les plus difficiles, une des dernières qui se présentent à la pensée des enfants, une des dernières qui s'expriment dans le langage. En Grèce et à Rome les philosophes seuls se servent des mots qui équivalent au mot français *existence*. Les orateurs et les poëtes emploient les verbes concrets, ou, comme on le dit en grammaire, les verbes adjectifs, de préférence au verbe abstrait ou verbe substantif. Les Grecs et les Latins expriment en un seul mot les deux mots français *je viens* [2]. L'Anglais, pour exprimer la même chose, emploie trois mots qui séparent le sujet, l'existence et l'attribut [3], et cette locution anglaise n'est reçue dans aucune des langues précédentes.

Une autre abstraction presque aussi difficile que celle de l'*existence* est l'abstraction qu'on exprime par le verbe *avoir*. Penser à la possession sans penser à l'objet possédé est une abstraction tardive. Lorsque le langage exprime que l'objet possédé est une qualité abstraite, il y a un redoublement d'abstraction très-remarquable. Que l'on réfléchisse sur cette phrase : *L'or a de l'éclat*. Nous supposons à l'or une possession, et pour possession une chose abstraite. Les langues anciennes étaient incapables de rendre de pareilles abstractions. Le verbe *avoir* employé comme auxiliaire des autres verbes exprime, comme le verbe *être*, l'état ou l'habitude [4]. On trouve des exemples de

1. Voyez plus haut, p. 5-6.
2. Ἔρχομαι, *venio*.
3. *I am coming*.
4. *Habitus*.

cet emploi dans la langue grecque et dans la langue latine [1]; mais cette forme y est plus moderne et plus rare que celle qui exprime d'un seul mot l'existence et l'attribut. En français, au contraire, la forme indéfinie *je suis venu, j'ai vu*, etc., s'emploie dans un plus grand nombre de cas que la forme définie *je vins, je vis*, etc. Il en est de même dans la langue anglaise. De ces considérations et d'autres semblables, Adam Smith a conclu, avec raison, que les mots *être* et *avoir* sont relativement modernes; que ces verbes abstraits doivent être un démembrement des verbes concrets, bien loin que les verbes concrets aient été formés des verbes abstraits [2].

Les hommes, avons-nous dit, n'ont pas tous la même aptitude pour la réminiscence des mêmes objets : cette différence est une des causes les plus efficaces de la différence des esprits. Elle contribue à distinguer les peuples de siècles et de pays divers, les individus de la même époque et de la même nation, et enfin les âges du même individu. Les réminiscences de l'enfant sont plus concrètes, plus matérielles, pour ainsi dire, que celles de l'homme fait. Le même individu retiendra dans son enfance les étendues, les formes, les couleurs, les noms et les intonations; dans l'âge mûr, il aura plus d'aptitude à se rappeler les actes saisis par la conscience, comme les jugements, les opinions, les sentiments, les résolutions, etc. Dans le premier âge il apprendra complétement le vocabulaire d'une langue, les formes diverses de la déclinaison et de la conjugaison; il ne retiendra point la métaphysique du langage, c'est-à-dire les raisons qui font varier les mots suivant le rôle qu'ils jouent dans la phrase; mais dans la maturité, il retiendra spontanément les règles de la grammaire et non les formes variées des substantifs et des verbes. Un discours et une fable en vers se plaçaient naturellement dans sa mémoire, et, pour ainsi dire,

1. Ἀτιμήσας ἔχει, Sophocle; *Rempublicam servatam habeo*, Cicéron.

2. Par exemple dans la langue grecque le verbe εἰμὶ est une décomposition des verbes en μι, et ceux-ci n'ont pas été composés du premier. Voyez la *Dissertation sur les langues*, à la suite de la traduction française de la *Théorie des sentiments moraux*.

dans son oreille quand il était enfant : la mesure, la cadence, la rime enchaînaient pour lui les mots, qu'il répétait la plupart du temps sans les comprendre. Depuis qu'il est homme, ce n'est plus par les sons, mais par les pensées qu'il enchaîne ses réminiscences : un raisonnement, un motif d'action le conduit à un autre. L'enfant saisissait le corps du discours, l'homme fait en saisit l'âme.

Nous avons distingué la réminiscence d'avec la *re*connaissance [1] : la première est une conception, la seconde est une perception; celle-là n'affirme aucune existence, celle-ci saisit et affirme notre existence passée; elle nous fait savoir que nous avons accompli tel ou tel acte. La conscience nous montre que nous connaissons; la mémoire nous montre que nous connaissons de nouveau ou que nous *re*connaissons. Quoique le fait de la reconnaissance soit très-distinct de celui de la réminiscence, il est soumis en partie aux mêmes conditions. Celui qui a le plus de disposition pour se retracer tel ou tel objet de la perception est aussi le plus disposé à le reconnaître ou à s'apercevoir qu'il l'a déjà connu. On me parle d'une personne, de ce qu'elle m'a dit, de ce que je lui ai répondu; je n'en retrouve aucun souvenir; on me nomme le lieu où je l'ai vue : tout à coup le nuage se dissipe; je reconnais non-seulement le lieu, mais la personne et les discours. Cela vient de ce que j'ai plus de disposition pour la réminiscence et la reconnaissance des objets de la vue : les autres choses ne me sont revenues à la mémoire, que parce qu'elles ont été associées avec l'objet qui me revient naturellement.

§ 5. Les réminiscences considérées suivant leur marche et leur enchaînement.

Nous avons à examiner maintenant ce que nous appelons la marche de la réminiscence, c'est-à-dire la manière dont elle apparaît et dont elle demeure dans l'esprit. Suivant que la réminiscence s'opère après un plus ou moins grand nombre de perceptions, on dit qu'elle est plus ou moins facile. Selon

1. Voy. plus haut, p. 145.

qu'elle revient au besoin plus ou moins vite, on dit qu'elle est plus ou moins présente, et la présence de mémoire entre pour beaucoup dans ce qu'on appelle la présence d'esprit. En effet, si l'on examine les vives réparties, les prompts expédients, les habiles et soudains stratagèmes, on s'apercevra qu'ils ne contiennent pas d'invention et qu'ils sont dus au secours d'une riche et présente mémoire [1]. Lorsque la réminiscence revient longtemps après la dernière perception, on dit que la mémoire est fidèle ou tenace.

Une réminiscence qui serait à la fois facile, présente et tenace formerait une mémoire sans défaut; mais il est rare qu'elle réunisse ces trois qualités ou au moins qu'elle les possède pour tous les objets. Le plus ordinairement, la réminiscence des choses sensibles est facile et présente, mais fugitive; au contraire, celle des choses purement intelligibles est tenace, mais lente à se former et lente à revenir. Ces distinctions jettent un nouveau jour sur la différence des esprits. La mémoire des enfants, s'appliquant surtout aux choses matérielles, est facile, présente, mais passagère : il faut la retremper souvent aux sources de la perception. La mémoire des hommes mûrs s'attachant aux choses métaphysiques, est durable ; mais elle se forme difficilement et elle revient avec lenteur. Un observateur délicat, Sterne, a remarqué qu'en Italie il ne put parvenir à parler la langue du pays, quoiqu'il l'eût étudiée ; et que son valet, encore adolescent, l'apprît en fort peu de jours, sans avoir, comme son maître, le secours de l'étude et la connaissance de la langue latine [2]. Le jeune homme avait appris la langue par le côté matériel, et l'homme mûr avait besoin d'en saisir le côté métaphysique, ce qui ne peut se faire qu'avec du temps. Mais, sortis de l'Italie, le maître conserva toujours le peu qu'il savait et le valet perdit tout son savoir aussi vite qu'il l'avait acquis.

Les mêmes oppositions se représentent entre la mémoire des poëtes et des orateurs et celle des penseurs et des savants.

1. Voyez plus loin, livre VIII.
2. Walter Scott. *Notice sur Sterne.*

Les premiers sont toujours prêts; surtout s'ils ont soin de renouveler souvent les provisions de leur mémoire; les seconds ne sont pas obligés de rapprendre ce qu'ils ont su : ils retrouvent dans leur esprit les raisons qu'ils y ont déposées, mais il leur faut du temps pour accomplir ce travail. Nicole, pour exprimer la lenteur avec laquelle il rassemblait ses idées, disait de l'adversaire avec lequel il disputait : « Il me bat dans la chambre, mais je le bats au pied de l'escalier. » Swift rapporte que Newton avait la conception très-lente et que si on le questionnait il tournait et retournait la question dans sa tête, avant de pouvoir y répondre[1]. J. J. Rousseau nous apprend qu'il n'avait d'esprit qu'une demi-heure après les autres. Montesquieu ne brillait pas dans les entretiens d'un salon, tandis que Diderot étonnait par la rapidité des pensées, éblouissait par l'éclat des couleurs, subjuguait par l'abondance de sa parole. Garat nous a conservé le souvenir d'une des conversations de Diderot, qui vaut la peine d'être rapportée ici. « Il m'épargne, dit Garat, le soin de lui balbutier gauchement le motif de ma visite. Il le devine apparemment à un grand air d'admiration dont je devais être tout saisi. Il m'épargne également les longs détours d'une conversation qu'il fallait nécessairement amener aux vers et à la prose. A peine en est-il question qu'il se lève; ses yeux se fixent sur moi et il est très-clair qu'il ne me voit plus du tout. Il commence à parler, mais d'abord si bas et si vite que, quoique je sois auprès de lui, quoique je le touche, j'ai peine à l'entendre et à le suivre. Je vois dans l'instant que tout mon rôle doit se borner à l'admirer en silence. Peu à peu, sa voix s'élève et devient distincte et sonore; il était d'abord presque immobile; ses gestes deviennent fréquents et animés. Il ne m'a jamais vu que dans ce moment, et lorsque nous sommes debout, il m'environne de ses bras; lorsque nous sommes assis, il frappe sur ma cuisse, comme si elle était à lui. Si les liaisons rapides et légères de son discours amènent le mot de loi, il me fait un plan de législation; si elles amènent le mot théâtre, il me donne à choi-

1. Walter Scott. *Notice sur Swift.*

sir entre cinq ou six plans de drames et de tragédies. A propos des tableaux qu'il est nécessaire de mettre sur le théâtre, où l'on doit voir des scènes et non pas entendre des dialogues, il se rappelle que Tacite est le plus grand peintre de l'antiquité, et il me récite ou me traduit les *Annales* et les *Histoires*. Mais combien il est affreux que les barbares aient enseveli sous les ruines des chefs-d'œuvre de l'architecture, un si grand nombre des chefs-d'œuvre de Tacite! Là-dessus, il s'attendrit sur la perte de tant de beautés, qu'il regrette et qu'il pleure comme s'il les avait connues... Du moins encore si les manuscrits qu'on a découverts dans les ruines d'Herculanum pouvaient dérouler quelques livres des *Histoires* et des *Annales*! Et cette espérance le comble de joie. Mais combien de fois des mains ignorantes ont détruit, en les rendant au jour, des chefs-d'œuvre qui se conservaient dans les tombeaux; et là-dessus il disserte, comme un ingénieur italien, sur les moyens de faire des fouilles d'une manière prudente et heureuse. Promenant alors son imagination sur les ruines de l'antique Italie, il se rappelle comment les arts, le goût et la politesse d'Athènes avaient adouci les vertus terribles des conquérants du monde. Il se transporte aux jours heureux des Lélius et des Scipion, où même les nations vaincues assistaient avec plaisir aux triomphes des victoires qu'on avait remportées sur elles. Il me joue une scène entière de Térence; il chante presque plusieurs chansons d'Horace. Il finit par me chanter réellement une chanson pleine de grâce et d'esprit qu'il a faite lui-même en impromptu dans un souper, et par me réciter une comédie très-agréable, dont il a fait imprimer un seul exemplaire, pour s'épargner la peine de la copier. Beaucoup de monde entre alors dans son appartement : le bruit des chaises qu'on avance et qu'on recule le fait sortir de son enthousiasme et de son monologue. Il me distingue au milieu de la compagnie et il vient à moi, comme à quelqu'un que l'on retrouve, après l'avoir vu autrefois avec plaisir. Il se souvient encore que nous avons dit ensemble des choses très-intéressantes sur les lois, sur les drames et sur l'histoire; il a connu qu'il y avait beaucoup à gagner dans ma conversa-

tion ; il m'engage à cultiver une liaison dont il a senti tout le prix. En nous séparant il me donne deux baisers sur le front et arrache sa main de la mienne avec une douleur véritable. »

La conception du poëte et de l'orateur l'emporte sur celle du penseur et du savant lorsqu'il faut user de la parole, rassembler ses pensées sur-le-champ, agir sur une assemblée. Mais la conception du penseur et du savant reprend l'avantage, lorsqu'il faut méditer et écrire dans le silence du cabinet, et s'adresser non à l'auditeur mais au lecteur. Diderot effaçait Montesquieu et Rousseau dans les assemblées ; mais ses livres ne peuvent soutenir un seul instant la comparaison avec les ouvrages de ces deux philosophes. Les pages écrites par Diderot ressemblent à sa conversation; elles sont étincelantes de couleurs, pleines de jugements fins et ingénieux, mais sans ordre et sans liaison. Le lecteur est à chaque instant dérouté, saisi de brusques secousses; il ne sait où il se trouve et perd de vue le commencement et le terme de sa route. Les ouvrages des deux autres écrivains sont des traités complets, où toutes les matières s'enchaînent. Les principes sont posés : les conséquences s'en déduisent dans un ordre savant et clair; à mesure qu'on avance on s'instruit ; la conviction se forme, l'auteur vous guide sans vous laisser dévier un instant; il vous offre une route droite et large, où dès le commencement vous apercevez le but de la course et sur laquelle vous savez toujours où vous êtes et pouvez compter tous les pas que vous avez faits.

Il faut donc considérer dans la réminiscence 1° l'objet, 2° la manière dont elle se forme et se conserve. L'objet de la réminiscence est plus ou moins abstrait, et il a été primitivement perçu soit par les sens extérieurs, soit par la conscience. Quant à la manière dont s'opère la réminiscence, la mémoire est facile ou difficile, présente ou absente, c'est-à-dire prompte ou lente au retour, enfin tenace ou inconstante. La réminiscence des objets concrets et matériels est celle des enfants, des premières générations, des poëtes et des orateurs; elle est facile, présente, mais peu durable. La réminiscence des choses abstraites et des actes de l'âme est celle des hommes faits, des

générations plus modernes, des penseurs et des savants; elle est durable, mais lente à se former et à revenir.

Il nous reste à présenter sur la marche des réminiscences des observations qui leur sont communes à toutes, quel que soit leur objet.

Une réminiscence s'attache quelquefois à notre esprit et nous poursuit, pour ainsi dire. C'est une image que nous avons toujours devant les yeux, ou un chant qui semble résonner sans cesse à notre oreille. Cette persévérance de la conception est tantôt une suite de la vivacité de la perception, tantôt l'effet d'une passion naturelle que l'objet de la réminiscence a vivement intéressée.

D'autres fois une réminiscence nous vient subitement, et nous ne savons pas au premier moment d'où elle nous arrive. Si l'on en cherche l'origine on fera les découvertes suivantes:

1° Une réminiscence est appelée par une perception actuelle ou par une autre réminiscence;

2° Une réminiscence n'est provoquée par une perception ou par une autre réminiscence, que si les objets de l'une et de l'autre ont été perçus ensemble ou dans des instants contigus;

3° Plusieurs réminiscences peuvent s'appeler successivement l'une l'autre, mais la première de la série a été suscitée par une perception actuelle.

Si nous réduisons ces remarques à leur expression la plus simple, nous dirons que, lorsque deux objets ont été perçus ensemble ou dans deux instants contigus, la perception ou la réminiscence de l'un appelle la réminiscence de l'autre. Par exemple, en même temps qu'on présente les lettres et les syllabes à la vue de l'enfant, on fait résonner à son oreille les sons qu'elles expriment et les premières lui rappellent les seconds. On fait de même pour lui apprendre à lire la musique. Nous sommes quelquefois surpris de voir qu'un enfant qui sait plusieurs langues ne les embrouille pas les unes dans les autres, quand il parle; « mais les sons, dit Mme Necker de Saussure, s'enchaînent dans le souvenir des enfants, comme les images; et un mot entraînant à sa suite tous les mots dont il a été accompagné, les idiomes ne se mêlent pas ensemble dans leurs

petits discours. Il n'y a aucun risque de confusion quand la même personne s'adresse toujours à l'enfant dans la même langue. Alors l'idée de cette personne, se liant dans son souvenir à celle d'une certaine manière de parler, il emploie cette manière en lui répondant[1]. »

S'il se présente tout à coup à notre esprit le souvenir d'un chant que nous avons entendu autrefois, cela vient de ce que le murmure du vent ou quelque autre son actuellement perçu nous a donné deux ou trois notes de ce chant, ou que nous avons vu la personne à qui nous l'avons entendu chanter, ou que nous nous trouvons dans le lieu où il a frappé notre oreille. Le chant, la personne et le lieu ont été perçus en même temps. Les notes qui se suivent dans notre mémoire ont été perçues dans des instants contigus. Lorsqu'on nous charge d'un certain office pour un temps et un lieu où nous ne sommes pas encore, nous cherchons à lier la perception des paroles qu'on prononce avec celle d'un objet qui doit se retrouver sous nos yeux en temps utile. De là, par exemple, le nœud fait au mouchoir. Lorsqu'on nous éveille au moment d'un rêve, si nous n'en retrouvons d'abord aucun souvenir, c'est que, parmi les objets qui frappent alors notre vue, aucun ne présente avec ceux de notre rêve la liaison que nous avons indiquée. Souvent au milieu de la journée le souvenir de ce rêve nous revient tout à coup : c'est que notre perception est tombée sur un des objets qui nous ont occupés en songe. Examinons le discours de Diderot que nous avons rapporté tout à l'heure. Le théâtre, Tacite, Herculanum, les ingénieurs italiens, Athènes, Rome, Térence, Horace, des chansons et des comédies, voilà les idées qui se sont succédées dans son esprit et dont on n'aperçoit pas la liaison au premier coup d'œil; mais Diderot avait lié dans sa perception le théâtre et le drame, le drame et les récits dramatiques de Tacite, Tacite et les ouvrages de cet historien retrouvés dans Herculanum, les fouilles d'Herculanum et les moyens employés par les ingénieurs italiens pour dérouler les manuscrits, ces moyens et

1. *Éducation progressive*, Ire édit., t. Ier, p. 237.

les ouvrages anciens qui leur devaient le jour, les ouvrages de l'antiquité et les deux foyers des lumières antiques, Athènes et Rome, Rome et les poëtes qu'elle a produits, et parmi eux Térence et Horace, les chants d'Horace et les chansons et comédies de Diderot lui-même. En passant en revue des sujets si divers, il n'a donc fait que suivre dans ses souvenirs le lien que la contiguïté de ses perceptions avait formé entre les objets.

Les idées rappellent les sentiments qui y ont été associés, et les sentiments rappellent les idées. Si nous sommes joyeux, nous nous retraçons les objets qui ont été mêlés à nos plaisirs ; si nous sommes tristes nous songeons à ceux qui ont été jadis les témoins de notre tristesse.

La loi qui préside à l'enchaînement des réminiscences est l'ordre des perceptions dans le temps. Cela est si vrai que les conceptions nous reviennent dans l'ordre même des perceptions, et qu'il nous serait impossible de répéter le discours que nous savons le mieux en remontant du dernier mot au premier. Voilà pourquoi, si l'on nous exerce seulement à traduire une langue en français, nous ne savons pas écrire et parler cette langue. Le mot étranger nous suggère le mot français, mais celui-ci ne nous suggère pas celui-là, parce que dans l'exercice de la perception nous sommes toujours partis du mot étranger pour aller au mot français, sans nous exercer à partir du mot français, pour aller au mot étranger. Voilà encore pourquoi beaucoup de personnes savent lire la musique et très-peu savent l'écrire : on s'est accoutumé dans la perception à passer du signe écrit à l'intonation qu'il exprime et l'on n'a pas fait l'opération contraire qui consiste à passer de l'intonation au signe.

Les hommes n'ayant pas tous de l'aptitude à la réminiscence des mêmes choses, telle mémoire s'empare des objets de la vue, telle autre des objets de l'ouïe ou du toucher ; une troisième, des objets de la conscience. Par conséquent, celle-là se retrace plus facilement les choses, qui, indépendamment du rapport de temps ont encore entre elles le rapport de lieu, ou de son ou de forme ; celle-ci se représente mieux les choses

liées par le rapport de cause et d'effet, rapport que saisit la conscience.

La diversité de nos inclinations influe aussi sur les objets de nos réminiscences. Si dans l'enfance on se rappelle surtout les objets qui flattent les appétits, à un autre âge on place plus facilement dans sa mémoire les choses qui satisfont l'amour-propre ou l'amour du beau. Mais il faut toujours que la disposition intellectuelle et l'inclination soient secondées par la contiguïté des perceptions.

David Hume est un des philosophes qui ont apporté le plus d'attention à l'enchaînement des réminiscences, qu'il appelle la liaison ou l'association des idées. Mais il n'a pas fait remarquer que l'ordre des perceptions était une condition dont aucune autre ne pouvait nous dispenser.

« Les principes de la liaison des idées, dit-il, sont la ressemblance, la contiguïté de lieu ou de temps et la causalité. De l'idée d'un portrait on passe à celle de l'original; de l'idée d'une pièce d'un appartement on passe à celle de la pièce contiguë; de l'idée d'une blessure on passe à l'idée de la douleur qui en est la suite. Je ne prétends pas affirmer qu'il n'y ait pas d'autres principes de liaison, mais ce sont là les plus importants. Le principe de la liaison des *Métamorphoses* d'Ovide est la ressemblance. Celui qui guide un annaliste est la contiguïté de temps et de lieu. Celui d'un historien est la relation de cause et d'effet. Le contraste ou la contrariété fait une liaison d'idées que je serais tenté de ranger dans la classe des ressemblances. Deux objets contraires se détruisent réciproquement; or, l'idée d'un objet anéanti renferme l'idée de son existence précédente[1]. » Observons que dans un portrait nous retrouvons à peu près la couleur, la forme, les traits du modèle. Si ces qualités nous rappellent les autres que nous ne percevons pas actuellement, c'est que nous avons perçu celles-ci en même temps que celles-là, ou au moins dans des instants contigus. La condition de la ressemblance ne supprime pas celle de l'ordre des perceptions. Si, d'une autre part,

1. *Essais philosophiques*, traduct. franç., t. Ier, p. 88 et suiv.

le souvenir d'une chambre rappelle le souvenir de la chambre voisine, c'est que nous sommes passés de l'une dans l'autre, en des temps contigus. Nous en dirons autant de la blessure et de la douleur : la seconde a été connue immédiatement après la première. David Hume n'aurait pas dû mettre le rapport de la contiguïté du temps sur le même rang que le reste. Il donne à entendre que l'un de ces rapports suffit, tandis que l'ordre des perceptions est une condition qui doit toujours s'ajouter aux autres.

§ 6. De l'enchaînement des conceptions dans les songes.

L'ordre de nos réminiscences est donc celui de nos perceptions : les réminiscences qui forment le rêve obéissent à la même loi. Les anciens croyaient que les songes étaient envoyés par les dieux, parce qu'ils s'imaginaient que les idées du rêve n'ont aucune relation avec celles de l'état de veille. En examinant les songes de plus près, on s'aperçoit qu'ils ne viennent pas du ciel mais de la terre. Ce qui donne aux conceptions du rêve une apparence de désordre, c'est qu'en l'absence de la perception véritable elles paraissent des perceptions. Si pendant l'état de veille je songe à une personne qui est en Italie, si l'Italie me fait penser à l'arc de Titus, Titus aux Juifs, ceux-ci à Pilate, etc., je ne trouve là rien de surprenant. Si j'ai eu les mêmes idées dans un songe, j'aurai rêvé que de France je me suis trouvé subitement transporté en Italie, que l'Italie s'est changée en Judée, Titus en Pilate, etc. Un homme rêve je suppose, qu'il est auprès de Charles Ier, dans l'île de Wight; bientôt il se trouve auprès de Jésus-Christ sur le Calvaire, puis enfin à Rome tenant un denier à la main : ce rêve paraît étrange et cependant cet homme n'a fait que voir passer dans son sommeil cette suite de réminiscences dont parle Dugald-Stewart, et qui ont conduit un Anglais tout éveillé de l'idée de Charles Ier trahi par les Écossais, à celle de Jésus trahi par Judas, de l'idée de Judas à celle des trente deniers romains qu'il a reçus pour récompense et enfin de l'idée du denier au

désir de connaître quelle était à Rome la valeur de cette monnaie.

§ 7. Moyens de perfectionner la mémoire.

Nous avons dit qu'il y avait différentes espèces de mémoire et qu'elles pouvaient se distribuer inégalement entre les hommes ; mais la volonté peut contre-balancer en partie l'effet de la disposition intellectuelle et de l'inclination. Locke a indiqué les moyens d'augmenter le genre de mémoire qui n'existe chez nous qu'à un faible degré, ou d'acquérir celui qui nous manque.

Premièrement, on doit, au moment de la perception, concentrer fortement son attention sur les objets qu'on veut retenir. Le souvenir est presque toujours en proportion de l'attention qu'on a déployée dans l'acquisition de la connaissance. S'il nous arrive de recommencer nos récits devant les personnes à qui nous les avons déjà faits, et de nous abandonner ainsi, sans nous en apercevoir, à de fastidieuses redites, c'est que nous donnons ordinairement plus d'attention à l'enchaînement de notre récit qu'aux personnes qui nous écoutent.

Secondement, on fortifie la réminiscence en répétant plusieurs fois la perception. La vue étant celui des sens qu'on exerce le plus continuellement, on se retrace mieux, en général, les objets de la vue que ceux des autres sens.

Troisièmement, nous avons dit que, parmi les objets de nos perceptions simultanées ou successives, notre mémoire saisit la matière de ses réminiscences, suivant les dispositions naturelles de notre esprit. Il y a, sous ce rapport, une mémoire naturelle des formes et des lieux, une mémoire des intonations, une mémoire des noms, une mémoire des causes et des effets, etc. Nous pouvons, à l'aide de la mémoire que nous possédons naturellement, nous donner celle que nous n'avons pas ; il suffit, pour cela, d'entremêler, dans la perception, les objets de l'une et de l'autre. S'il nous manque la mémoire des noms et que nous ayons celle des lieux, nous pouvons, pour retenir par exemple la suite des noms d'une dynastie, associer,

dans notre esprit, tel nom à telle place, à tel angle de la chambre que nous habitons. La disposition des lieux, nous revenant d'elle-même, nous ramènera la suite des noms que nous y aurons attachés. Un enfant a-t-il la mémoire des mots et veut-on lui faire retenir les événements d'une histoire, qu'on écrive ces événements en vers. Sa mémoire, retrouvant d'elle-même les articulations, retrouvera en même temps les actions exprimées dans les rimes. Tel est le moyen qu'on a nommé *la mnémotechnie* ou la mémoire artificielle. Quelques personnes ont pensé que cet artifice donnait une double peine à la mémoire : celle de retenir, par exemple, les noms des rois et de plus les lieux auxquels on avait associé ces noms. Mais elles n'ont pas fait attention que la mnémotechnie suppose un certain genre de mémoire naturel, qui ne coûte aucun travail; c'est sur celui-là qu'on appuie celui qui a besoin de soutien. Seulement, il faut avoir le soin de varier l'artifice de la mnémotechnie, suivant la nature de la mémoire à laquelle on s'adresse. Si un enfant n'a pas la mémoire verbale, vous le surchargez, en effet, en mettant pour lui, sous la forme de vers, le récit des événements que vous lui faites apprendre.

Quatrièmement, pour arriver à placer dans notre mémoire les objets que nous voulons y retrouver au besoin, on peut répéter plusieurs fois de suite la perception avant d'essayer la réminiscence, ou essayer celle-ci après chaque perception. Bacon nous donne le conseil de préférer la seconde méthode. On arrivera, suivant lui, plus vite à retenir ce qu'on veut apprendre, si on essaye de le répéter, après chaque lecture, que si on le lit plusieurs fois de suite, avant de le répéter.

Cinquièmement, l'observation montre, comme nous l'avons déjà dit, que la mémoire s'attache de préférence aux objets qui ont intéressé l'une de nos inclinations. On peut profiter de cette disposition pour familiariser notre souvenir avec les objets auxquels il est d'abord rebelle. Un père de famille, ne pouvant fixer l'attention de ses enfants sur des leçons d'histoire naturelle, imagina de leur donner les objets dont ils retiendraient bien les caractères. Il aiguisa ainsi leur mémoire par l'amour de la propriété. Il est difficile, en général, d'inté-

resser les passions à l'étude; car on court le risque de les exciter au delà des bornes légitimes. Dans nos établissements d'instruction publique, on s'adresse à l'émulation des enfants; mais on pousse en eux cette émulation jusqu'à l'orgueil et à l'envie. J. J. Rousseau proposait de recourir à une inclination qu'il regardait comme moins dangereuse, et il ne faisait pas difficulté d'offrir, pour récompense à son Émile, de quoi flatter son appétit. Mais il encourageait ainsi la gourmandise, à l'âge où ce vice domine chez les enfants et a besoin d'être tempéré. Les inclinations qu'il vaut le mieux employer sont l'amour filial, le plaisir qu'un enfant éprouve à contenter son père et sa mère et à recevoir leur approbation, la satisfaction qu'il goûte à remplir son devoir, et le chagrin naturel de l'avoir violé. Les enfants sont plus sensibles qu'on ne le suppose aux émotions du cœur et à celles de la conscience.

§ 8. Résumé sur la mémoire.

Récapitulons ce que nous avons dit sur la mémoire. Le genre de conception qu'on appelle la réminiscence nous représente des objets qui ont été autrefois perçus et qui peuvent avoir cessé d'exister. La réminiscence ne s'applique pas en conséquence aux objets absolus ou nécessaires, qui ne peuvent pas cesser d'être. La réminiscence diffère de la reconnaissance. Celle-ci est une perception, par laquelle l'âme s'affirme à elle-même qu'elle a déjà connu l'objet qu'elle perçoit ou qu'elle conçoit. La reconnaissance s'opère sans la réminiscence, quand la première a lieu en présence d'un objet que l'on perçoit une seconde fois; la réminiscence se sépare de la reconnaissance, quand un poëte prend pour un vers de son invention un vers qui lui revient, parce qu'il l'a lu dans un autre poëte. La réunion de la réminiscence et de la reconnaissance compose ce qu'on nomme la mémoire. On considère dans la réminiscence : 1° l'objet ; 2° la marche de la réminiscence. Sous le premier point de vue, la division la plus générale place d'un côté les réminiscences des objets des sens, de l'autre celles des ob-

jets de la conscience. La mémoire du nombre appartient à la première classe, la mémoire de la durée à la seconde. La réminiscence est naturellement abstraite, mais il y a des réminiscences plus abstraites les unes que les autres; l'abstraction est d'un grand secours pour les arts et surtout pour les sciences. Plus une conception est générale, plus elle est abstraite; les degrés de l'abstraction et de la généralisation ou de l'extension d'une idée se comptent les uns par les autres. La différence des objets de la réminiscence est une des plus grandes causes de la différence des esprits. La conception des objets physiques et des choses concrètes appartient plus particulièrement aux enfants, aux premières générations des peuples et aux imaginations poétiques et oratoires de toutes les générations. La conception des choses abstraites et des actes de l'âme se trouve plus particulièrement chez l'homme mûr, chez les générations modernes, chez les penseurs et les savants de toutes les époques.

La réminiscence considérée quant à sa marche, est facile ou difficile, prompte ou lente au retour, tenace ou inconstante. La réminiscence facile, prompte et fugitive, est celle des objets matériels et concrets; la réminiscence difficile, lente, mais durable, est celle des phénomènes intérieurs et des choses abstraites.

Nos réminiscences s'enchaînent dans le même ordre que nos perceptions. Aucune réminiscence ne revient d'elle-même à l'esprit; elle est toujours provoquée par une perception actuelle ou par une autre réminiscence, qui elle-même est appelée par une perception présente. Ce qui fait qu'une perception appelle une conception ou, qu'une première conception en détermine une seconde, c'est que les objets de l'une et de l'autre ont été perçus en même temps, ou dans des instants immédiatement contigus. Cette loi de l'ordre des perceptions est indispensable à toutes les mémoires. Chaque conception fait son choix, pour ainsi dire, dans les matériaux de la perception, et ce choix est déterminé par les inclinations ou les aptitudes intellectuelles pour tel ou tel objet de la réminiscence. Les lois de l'association des idées sont donc les trois suivantes : 1° si-

multanéité ou contiguïté du temps des perceptions; 2° différences des aptitudes intellectuelles pour les différents objets de la réminiscence; 3° influence des différentes inclinations; mais ni la seconde, ni la troisième condition ne peut dispenser de la première. Les moyens de perfectionner la mémoire sont : l'attention au moment de la perception, la répétition de la perception, l'emploi des moyens mnémotechniques avec les restrictions que nous y avons apportées, l'essai de la réminiscence après chaque perception, l'art d'intéresser l'une de nos inclinations aux objets que nous voulons retenir.

Nous avons parlé d'une extension de l'inclination, en vertu de laquelle notre amour ou notre haine s'attache à des objets qui nous étaient d'abord indifférents, mais qui ont été liés à d'autres, agréables ou désagréables par eux-mêmes. Nous avons ajouté que c'était l'un des éléments de ce que les philosophes écossais appellent l'association des idées[1]; l'autre élément est l'enchaînement de nos réminiscences, dont nous venons de tracer les lois.

Les perceptions des sens extérieurs et celles de la conscience nous font saisir des réalités; mais si ces perceptions n'avaient pas une sorte de prolongement dans la mémoire, à chaque moment la connaissance finirait et renaîtrait pour périr. On n'aurait aucune notion qui durât seulement deux instants. L'imagination s'étonne à chercher ce que serait la connaissance réduite au moment présent. Nous disons qu'une perception de la vue, qu'une perception de l'ouïe a une durée de quelques instants, mais pour parler plus exactement, il faudrait dire qu'à chaque instant une nouvelle perception commence. La partie du son qui précède le moment actuel, n'est plus que dans la réminiscence; il en est de même pour tous les moments de la vision qui ont précédé celui où je puis dire *je vois*. Sans la réminiscence, on ne connaîtrait que pour oublier; l'intelligence ressemblerait aux tronçons d'un serpent coupé en mille morceaux; la connaissance serait bien voisine de l'ignorance. Il n'est donc pas surprenant que la plupart des phi-

1. Voy. plus haut, t. Ier, p. 297.

losophes aient prit l'idée ou la conception de la mémoire pour le fait capital, le fait premier de l'intelligence; qu'ils aient donné plus d'attention aux conceptions qu'aux perceptions, qu'ils aient traité de l'objet de la nature et de l'origine des idées, plutôt que de l'objet, de la nature et de l'origine des perceptions. Mais si la réminiscence fait durer la connaissance, c'est la perception qui la fait être; si l'esprit commençait par des conceptions, il ne pourrait affirmer aucune existence, pas même la sienne, ni dans le présent, ni dans le passé; et si la réminiscence est de quelque prix, c'est à cause de la valeur de ce qu'elle conserve, c'est-à-dire à cause des produits de la perception.

CHAPITRE II.

LES CONCEPTIONS IDÉALES OU LES CONCEPTIONS A PRIORI.

§ 1er. DE LA CONCEPTION *a priori* EN GÉNÉRAL. — § 2. LA CONCEPTION IDÉALE DE LA COULEUR. — § 3. LA CONCEPTION *a priori* DE LA FORME. — § 4. DES CONCEPTIONS *a priori* QUI ACCOMPAGNENT QUELQUES INSTINCTS. — § 5. LA CONCEPTION IDÉALE DE LA MÉLODIE, DU RHYTHME ET DE L'HARMONIE. — § 6. LA CONCEPTION *a priori* DE L'ARTICULATION. — § 7. LES CONCEPTIONS MATHÉMATIQUES.

§ 1er. De la conception *a priori* en général.

Nous avons dit que Descartes divise tout ce qui tombe sous la connaissance de l'entendement pur en deux classes : la première contient les choses dont l'existence est indépendante de la pensée qui s'y applique; la seconde, celles qui ne sont rien en dehors de notre esprit. On sait que nous donnons à la connaissance des premières le nom de perception et à la connaissance des secondes celui de conception. Parmi les conceptions, les unes sont déterminées par une perception antérieure soit des sens, soit de la conscience : ce sont les réminiscences; les autres ne viennent pas de l'expérience[1], elles sont originales et nous les appelons les conceptions *idéales* ou les conceptions *a priori*.

David Hume, après avoir divisé tous les actes de l'intelligence en impressions et idées, avance que les idées ne sont que les copies des impressions[2], ce qui réduit toutes les conceptions à n'être que des réminiscences; mais il fait lui-même à sa théorie cette exception remarquable : « Il y a cependant, dit-il, un phénomène contraire à notre thèse, et qui

1. Voy. plus haut, t. II, p. 11.
2. *Œuvres philosophiques*, traduct. franç., t. Ier, p. 77.

pourrait prouver qu'il n'est pas tout à fait impossible aux *idées* de devancer les *impressions*.

« Supposons qu'un homme ait perçu toutes les nuances du bleu, excepté une seule. Placez devant lui toutes les nuances excepté celle-là : il est évident que cet homme apercevra une lacune à l'endroit où cette nuance manquera; il sentira que la distance entre les couleurs contiguës est plus grande en cet endroit que partout ailleurs. Or, je crois que son imagination sera capable par elle-même de suppléer à ce défaut, et de lui fournir l'idée de cette nuance dont les sens ne lui ont jamais donné le modèle. Ceci peut servir à prouver que les idées ne dérivent pas toujours d'impressions correspondantes. Cependant ce cas est si particulier, qu'il mérite à peine d'être remarqué, et je ne pense pas que, pour lui seul, il faille réformer notre maxime générale[1]. »

Le philosophe, en rapportant cet exemple, a donné la preuve de sa bonne foi, puisqu'il renversait par là toute sa théorie. Les lois générales, tant du monde physique que du monde moral, ne peuvent souffrir d'exceptions. Dès qu'elles manquent en un cas, elles ne sont pas universelles, elles ne sont pas des lois. De plus, une exception peut en faire soupçonner d'autres, et en effet, David Hume lui-même en signale deux nouvelles en d'autres parties de ses écrits. « Tous les objets, dit-il, dont la raison humaine se propose la recherche, se divisent en deux classes : la première comprend la *relation des idées;* la seconde, *les vérités de fait.* A la première appartiennent les propositions de géométrie, d'algèbre et d'arithmétique, toutes celles en un mot qui sont intuitivement ou démonstrativement certaines... Les propositions de ce genre *se découvrent* par de simples *opérations de la pensée,* et ne *dépendent en rien des choses qui existent dans l'univers.* N'y eût-il ni cercle, ni triangle dans la nature, les théorèmes démontrés par Euclide n'en conserveraient pas moins leur évidence et leur éternelle vérité[2]. » Si les idées géométriques ne dépendent en rien des choses qui

1. *Œuvres philosophiques,* trad. franç., t. Ier, p. 80.
2. *Ibid.,* t. Ier, p. 107.

existent dans l'univers, elles ne sont pas des copies d'impressions ou des réminiscences, et la théorie de David Hume reçoit de l'auteur même un second démenti. Il dit encore ailleurs : « Parmi les facultés de l'homme, il en est une par laquelle il se forme une *idée de perfection* qui *dépasse* les données de son *expérience*. Il n'est pas limité dans sa conception de la sagesse et de la vertu. Il peut aisément concevoir un degré de connaissance auprès duquel les connaissances qu'il possède paraîtront méprisables et à peine au-dessus de l'instinct des animaux [1]. » Une perfection qui dépasse les données de l'expérience n'a pas été perçue ; ce n'est donc pas une idée qui soit une copie d'impression ou une réminiscence. C'est une conception *idéale*, c'est-à-dire une idée dont l'objet n'a pas été perçu, ne le sera peut-être jamais, et n'existe que dans notre esprit.

§ 2. La conception idéale de la couleur.

Revenons à la couleur *idéale* dont a parlé David Hume. L'exemple qu'il a cité est confirmé chaque jour par l'expérience des ouvriers en mosaïque. Entre deux pierres qui paraissent, aux yeux du vulgaire, présenter les tons les plus voisins, ces ouvriers conçoivent un ton intermédiaire ; ils cherchent une pierre qui réalise cette conception, et lorsqu'ils la trouvent, on est obligé de reconnaître que leur conception a devancé l'expérience, comme l'a dit David Hume.

Nous avons vu que Descartes n'admettait pas que les sens extérieurs nous donnassent de véritables perceptions. Il supposait qu'à propos des mouvements excités dans nos organes, l'âme concevait des idées, et entre autres celle de la couleur. Il n'était pas éloigné de croire que l'esprit pût concevoir ces idées sans aucune impression extérieure, et que l'aveugle de naissance pût avoir l'idée intérieure de la couleur [2]. Nous n'i-

1. *Essays and treatises*, etc., London, 1772, t. I, p. 80, et *Œuvres philosophiques*, traduct. franç., t. II, p. 192.
2. *Œuvres philosophiques*, édit. Ad. G., introd., p. CXII.

rons pas aussi loin que ce philosophe; nous pensons que la conception de la couleur idéale a besoin d'être excitée, soit par la perception d'autres couleurs, soit par la réminiscence des couleurs perçues, mais nous dirons hardiment avec Leibniz : « Puisqu'une connaissance acquise peut être cachée dans l'âme par la mémoire, pourquoi la nature ne pourrait-elle pas y avoir aussi caché quelque connaissance originale[1]? » Nous croyons que c'est la conception idéale de la couleur qui, parmi les peintres, fait les grands coloristes. Celui qui se distingue par ce qu'on appelle le *sentiment des couleurs* ne cherche pas sur sa palette les nuances qu'il doit assortir. Une couleur étant donnée, il conçoit *a priori*, c'est-à-dire avant l'expérience, les couleurs qui doivent s'associer à la première. Ce n'est pas par des tâtonnements ou des essais matériels que les Paul Véronèse, les Rubens, les Van Dyck découvrent ces tons éclatants et harmonieux qui brillent dans leurs tableaux; c'est par une conception anticipée sur l'expérience et pour ainsi dire par une sorte d'inspiration.

Celui qui juge qu'une couleur est fausse n'éprouve pas seulement un sentiment désagréable, il compare cette couleur à une autre qu'il conçoit, et d'après laquelle il juge la première; et il pourra indiquer cette vraie couleur, s'il trouve les moyens matériels de réaliser sa conception. A parler rigoureusement, le grand peintre invente des couleurs, et plus d'une fois il a le regret de ne rencontrer, ni dans les productions de la nature, ni dans les combinaisons de l'art, la couleur qu'il a conçue, et dont il aurait voulu parer son ouvrage.

Le peintre est conduit encore à l'invention des couleurs par l'expression qu'il veut donner à son œuvre. Une certaine faculté nous fait interpréter les phénomènes matériels et trouver une signification à la couleur, à la forme, à la voix, au geste[2]. Le peintre doit se distinguer entre tous par l'excellence de cette faculté d'interprétation ; mais s'il devine dans une

1. *Nouveaux essais*, liv. Ier, chap. Ier, § 5.

2. Voy. plus haut, t. Ier, p. 243 et suiv. et plus loin, même livre, sect. III, chap. II.

couleur le sentiment ou la pensée qu'elle exprime, le sentiment ou la pensée que l'artiste veut exprimer le conduit aussi à concevoir la couleur qui convient à cette expression. Le Sueur ne donne pas aux corps mortels des habitants de la terre cette lumière transparente dont il peint la tête divine du Christ et des anges. Le sentiment de l'expression fait donc concevoir au peintre un coloris que l'expérience ne lui a pas encore donné, et qu'elle ne lui donnera peut-être jamais.

Quelle que soit l'hypothèse à laquelle on s'arrête sur les rapports de la réminiscence de la couleur avec les organes du corps, il sera facile d'étendre cette hypothèse jusqu'à la conception idéale de la couleur. Si l'on pense avec Platon que la réminiscence fait partie de l'intelligence pure, et n'a rien de commun avec le corps, on ne sera pas embarrassé d'admettre que la conception idéale puisse être aussi un acte de l'entendement pur. Si l'on admet avec Aristote et Descartes que la réminiscence tient à un certain mouvement du cerveau, on ne devra pas éprouver d'embarras à supposer qu'un autre mouvement fournisse à l'âme la conception idéale de la couleur. En conséquence, on voit par le raisonnement que la conception idéale de la couleur est possible, et par l'expérience on reconnaît qu'elle existe.

Nous pensons donc qu'à propos des perceptions ou des réminiscences de la couleur, il est donné aux hommes, et à quelques-uns plus qu'aux autres, de concevoir des couleurs que l'expérience ne leur a pas encore montrées, et que cette conception est modifiée et aidée par la faculté qui nous fait interpréter et découvrir les signes des sentiments et des pensées.

§ 2. La conception *a priori* de la forme.

Le coloris est l'un des deux éléments des arts du dessin ; la forme en est le second. Si l'on compare la figure des objets naturels avec celle des objets façonnés par la main des hommes, on s'aperçoit qu'elles sont différentes et que la seconde n'est pas copiée sur la première.

Pour construire sa demeure, l'homme ne se contente pas de l'arbre tel qu'il le trouve. Le tronc brut ferait un pilier aussi solide que l'arbre équarri. Cependant l'ouvrier prend la hache, et il essaye de donner à la solive une forme régulière ; il abat les nœuds, il enlève ou il ajoute ce qu'il faut pour lui donner la figure du prisme quadrangulaire ou du cylindre régulier. Comment dans ce tronc grossier l'homme a-t-il trouvé la figure du cylindre ou du prisme? Lorsqu'il dispose les charpentes pour former les parois de sa maison, il prend soin de les dresser en lignes droites et parallèles ; et les poutres qui forment le toit en s'appuyant obliquement les unes sur les autres, doivent, pour le satisfaire, former un triangle tel que la ligne droite menée du sommet tombe sur le milieu de la base. L'homme a-t-il pris dans la nature le modèle de la ligne droite, des lignes parallèles et du triangle isocèle? Tous les objets naturels lui présentent des lignes irrégulières : la tige des plantes, la surface du sol, la mobile superficie des eaux, les courbes de son corps et les traits de son visage, toutes ces lignes manquent de rectitude et de véritable symétrie. Aucune de ces choses ne présente la figure régulière du triangle équilatéral, du carré, du cercle parfait. Le grossier Samoïède ramasse sur le rivage les blocs de glace qui doivent former sa maison, et il essaye de les disposer en un cône aussi régulier qu'il le peut faire, quoiqu'il n'ait vu nulle part l'original de cette figure. Les habitants des rives du Niger décrivent sur leurs corps des figures semblables à celles de notre géométrie[1], et les barbares de tous les temps et de toutes les parties du globe se sont imprimé sur la peau des courbes symétriques, dont ils n'ont pris l'idée que dans leur imagination.

On dira peut-être qu'un phénomène naturel a pu offrir par hasard une ligne droite ou une courbe régulière; que les premiers hommes l'ont remarquée et en ont transmis la tradition à leur postérité ; que souvent lorsque le soleil est à demi voilé par les nuages, il tombe de cet astre des rayons

1. *Voyage* des frères Lander sur les bords du Niger, chapitre XX.

qui décrivent des lignes droites; que sur le bord de l'horizon le soleil, dépourvu de ses feux, présente l'aspect d'un cercle; que les fleurs offrent les figures les plus gracieuses et les plus symétriques, et l'on rappellera la prétendue histoire de la découverte du chapiteau corinthien. Mais interrogez les barbares : demandez-leur comment ils sont conduits à exécuter et le plus souvent à tenter d'exécuter, sans y réussir, les plans réguliers de leurs constructions; vous verrez qu'ils ne sont pas des copistes, mais des inventeurs; qu'ils n'auraient pas assez de réflexion pour observer et reproduire les formes de la nature extérieure, et qu'ils obéissent presque sans le savoir à une inspiration. Quant au chapiteau corinthien, il n'est pas impossible en effet que le détail d'un ornement particulier soit dû à l'imitation de quelque objet réel. Mais à considérer l'élégante terminaison de la colonne de Corinthe, ces feuilles d'acanthe qui laissent paraître les entrelacements d'une corbeille, et qui se recourbent sous le *tailloir*, on serait tenté de supposer que l'histoire a été faite sur le modèle du chapiteau, plutôt que le chapiteau sur le modèle de l'histoire. Une corbeille, dit-on, recouverte d'une tuile, est posée précisément sur une touffe d'acanthe; les feuilles qui ne se recourbent pas sous la corbeille et l'embrassent de tous côtés, se recourbent cependant sous le poids léger de la tuile, au lieu de la soulever et de l'emporter avec elles. Quoi de plus invraisemblable que cette histoire ? L'antiquité abonde en fables faites après coup, pour expliquer les phénomènes de la nature physique et de la nature intellectuelle.

L'homme n'a pas seul le privilége de la conception idéale de la forme. L'abeille, après avoir recueilli la cire dans le *pollen* des fleurs, la taille en plaques régulières, qu'elle incline les unes sur les autres, de manière à former une alvéole dont l'ouverture est hexagonale. Le castor pétrit l'argile; il la façonne en murailles, en voûtes, en rotondes. Un vil insecte, l'araignée des jardins, étend ses fils au travers des allées; il dispose les uns comme les rayons d'un cercle, et les autres en circonférences concentriques. On suppose que l'abeille, le castor, l'araignée n'exercent qu'une action mécanique; qu'ils

ne se rendent pas compte de ce qu'ils font; que, loin de concevoir d'avance l'idée de leur construction, ils n'ont pas même cette idée après l'exécution de leur travail. Mais on se trompe. Lorsqu'une partie de leur œuvre est détruite, ces animaux la réparent à l'endroit même où elle est gâtée, et non pas en recommençant de nouveau tout le travail, comme ils devraient le faire, s'ils obéissaient à une impulsion mécanique. Ils ne retouchent que ce qu'il faut retoucher[1]. Ils ont donc l'idée de ce qu'ils ont exécuté, et comme ils n'empruntent pas au dehors le modèle de leur ouvrage, ils en avaient donc d'avance conçu l'idée.

Chacun des animaux constructeurs ne conçoit qu'une seule figure, et il reproduit toujours la même. L'homme conçoit des formes plus variées, et il les combine les unes avec les autres. Il est de plus guidé dans la conception et surtout dans la combinaison des figures par cette intelligence naturelle des signes, qui influe, comme nous l'avons déjà vu, sur la conception de la couleur. La ligne droite n'a pas la même expression qu'une ligne qui forme des sinuosités. Tout le monde reconnaît que celle-ci exprime la grâce, et l'autre, une qualité plus sévère. La colonne droite représente la stabilité et la simplicité; la colonne torse, le mouvement et la magnificence. Nous avons vu que le pylone égyptien formé par des masses carrées et pesantes n'a pas la signification du portique d'Athènes, décoré de colonnes espacées, autour desquelles jouent l'air et la lumière; que la voûte romaine surpasse en hardiesse l'architrave athénienne; que l'ogive du moyen âge, plus élancée se prête mieux à la construction des étroites galeries, des hautes tours où se suspendent les cloches, et qui semblent emporter dans les cieux nos aspirations et nos prières[2]. L'homme modifie donc les figures qu'il conçoit suivant les pensées qu'il veut rendre. Allonger ou raccourcir une colonne, élargir ou

1. Reimarus, *Observations physiques et morales sur l'instinct des animaux*, traduct. franç., 1770, t. Ier, p. 259. Flourens, *Résumé des observations de F. Cuvier*, 2e édit., p. 194.

2. Voy. plus haut, t. Ier, p. 235 et suiv., et plus loin, même livre, sect. III, chap. II.

rétrécir une voûte, relever ou rabaisser un fronton, augmenter ou diminuer l'ouverture d'un angle, c'est transmettre à nos semblables le sentiment qui nous anime, c'est écrire sa pensée avec la pierre. Ainsi l'interprétation des signes naturels modifie et féconde la conception de la forme idéale.

Gessner, à la fois peintre et poëte, dont on a dit que les idylles étaient des tableaux et les tableaux des idylles, nous a laissé sur l'art de peindre le paysage une lettre instructive, qui nous révèle le secret de l'artiste. Il montre comment l'imitation de la nature et celle des grands modèles sont insuffisantes pour nous faire atteindre à la perfection. La première nous pousse à la représentation des détails les plus minutieux, la seconde refroidit l'ardeur de la conception idéale. « J'appris bientôt, dit-il, que la nature, ce grand et sublime maître, ne s'explique clairement qu'à ceux qui ont appris à l'entendre. Mon exactitude à la suivre en tout m'égara; je me perdais en de minutieux détails qui détruisaient l'effet de l'ensemble. Je ne saisissais pas cette manière de rendre qui sans être servile ni léchée exprime le véritable caractère des objets... J'ignorais cette adresse qui *ajoute* ou *retranche;* mon premier progrès fut donc de m'apercevoir que je n'en faisais pas; le second d'avoir recours aux grands maîtres et aux principes qu'ils ont établis... Cependant lorsque je m'étais attaché trop longtemps à penser d'après les maîtres, j'éprouvais une grande timidité. S'agissait-il d'inventer? surchargé, pour ainsi dire, des grandes idées des célèbres artistes, je sentais combien il était difficile de les atteindre; j'étais humilié de ma faiblesse; je remarquais combien une imitation trop continue arrête l'essor de l'imagination. L'exemple du célèbre Frey et de la plupart des autres graveurs confirme cette observation. Les ouvrages de leur composition sont ce qu'ils ont fait de plus médiocre. Occupés sans cesse à rendre les idées des autres, astreints à les copier avec la plus scrupuleuse exactitude, ils voient s'affaiblir et se perdre cette hardiesse, cette fougue d'imagination sans laquelle on n'invente point. Effrayé par ces réflexions, j'abandonnai mes originaux, je quittai mes guides, et, me livrant à mes propres idées, je me prescrivis des sujets, je me donnai

des problèmes à résoudre... Passant ainsi de l'imitation des divers modèles à l'observation de la nature, je sentis enfin que mes efforts étaient moins pénibles. Les masses et les formes principales se développaient à mes yeux; des effets que je n'aurais point vus me frappaient; j'allai jusqu'à rendre d'un seul trait ce que l'art ne saurait détailler sans se nuire; ma manière devenait *expressive*... Une pierre isolée me donnait l'idée d'un rocher; je l'exposais au soleil sous le côté qui convenait le mieux *à ma pensée*, et donnant dans mon esprit plus d'étendue aux proportions, j'y découvrais les plus brillants effets du clair-obscur, des demi-teintes et des reflets[1]. »

Ainsi l'artiste ne copie pas servilement la réalité; il n'imite pas non plus les grands maîtres, ce qui serait d'ailleurs copier la nature de seconde main, si les grands maîtres n'étaient que les imitateurs de la nature. Il y a un art de voir la réalité, de prendre ce qu'elle a de bien, de laisser ce qu'elle a de mal, et cet art c'est de la respecter dans es choses compatibles avec la conception idéale de la couleur, de la forme et de l'expression. La nature est l'occasion qui met en jeu la conception idéale; sans la nature, l'imagination resterait inactive; sans l'imagination, l'œuvre de l'art n'aurait qu'une beauté incomplète.

La conception d'une figure régulière, dont les parties sont symétriques, est déjà une première modification de la forme humaine; car dans la nature, aucun homme n'a les traits et les membres d'une parfaite symétrie. Le peintre et le statuaire corrigent cette irrégularité; ils y substituent la complète symétrie qu'ils conçoivent idéalement, et ils font un bien plus grand nombre de changements encore, conduits par la conception idéale de l'expression.

On n'a pas manqué de dire que le peintre recueille par l'observation les traits qui lui offrent le plus de beauté, et qu'il en compose un tout plus parfait que chacun de ses modèles. On a raconté que Zeuxis peignit une Hélène, en choisissant les perfections que lui présentaient les six plus belles jeunes filles de Tarente. Mais si le peintre avait copié chacune de ces

1. *Œuvres de Gessner*, trad. franç., édit. Dufort, t. II, p. 422, 427, 433.

perfections, sans y rien changer : le front de l'une, les yeux de l'autre, etc., il aurait fait un monstre au lieu d'un chef-d'œuvre. Il a donc été obligé de modifier chaque trait, suivant la symétrie et surtout suivant l'expression qu'il voulait donner à son Hélène. Quelle que soit la beauté de l'expression naturelle, un grand peintre conçoit toujours une expression plus belle et plus pure ; il ne suit donc pas entièrement les leçons de l'expérience, et sa conception de la forme est, en partie, idéale.

On a dit aussi que l'œuvre du peintre représentait une sorte de milieu entre les traits exagérés que peut offrir la nature. Par exemple, dans une tête sortie des mains de l'art, le front n'est ni le plus grand, ni le plus petit de ceux que présente l'expérience ; il en est de même des yeux, du nez, de la bouche, etc. Si cette théorie était véritable, le peintre ne pourrait faire qu'une seule figure ; car il n'y a qu'un seul milieu ; il peindrait l'homme général, tel que le décrit l'histoire naturelle. La variété des travaux de la statuaire et de la peinture ne permet pas d'admettre que leur œuvre soit une sorte de moyenne entre toutes les œuvres de la nature. Le front du Jupiter Olympien n'est pas le même que celui du Gladiateur ; l'ampleur extraordinaire du premier exprime l'immensité de la pensée divine ; la petitesse et la dépression du second représente la bassesse des passions serviles.

« Mais, poursuit-on, les plus grands peintres portent le joug de l'imitation ; les Vierges sorties du pinceau de Raphaël sont de jeunes filles romaines. » Écoutons donc ce maître raconter l'histoire de ses travaux au comte Balthazar Castiglione : « Seigneur comte... quant à la Galatée, je me tiendrais pour un grand maître, si elle avait la moitié du mérite que vous lui attribuez ; mais je reconnais dans vos paroles l'amitié que vous me portez, et je dis que, pour peindre la beauté, il me faudrait voir plusieurs modèles, à la condition que vous fussiez à mes côtés pour aider mon choix ; mais dans la disette des bons juges et des beaux modèles, je me sers d'une certaine idée qui me vient à l'esprit[1]. »

1. *Io mi servo di certa idea che mi viene alla mente. Histoire de la vie et des ouvrages de Raphaël*, par M. Quatremère de Quincy, appendice VI.

Cette certaine idée, c'est la conception idéale, conception qui vient à propos de la perception, mais qui est autre que la perception, soit que l'artiste donne de la symétrie et de la proportion aux figures naturelles, soit qu'il les modifie d'après l'expression qu'il conçoit. La conception idéale varie suivant le génie particulier de l'artiste, et se diversifie dans l'imagination du même auteur, suivant le genre d'expression qu'il veut donner à son œuvre. Ce n'est pas seulement le trait de la figure, c'est le geste que l'artiste corrige et ramène au type intérieur qu'il conçoit. Le grand peintre n'a pas besoin d'aller recueillir sur les visages et dans les mouvements de tous les hommes l'expression des passions diverses; il conçoit intérieurement le signe de l'amour, de la haine, de la joie, de la tristesse, etc. Si quelques peintres reproduisent dans leurs tableaux les figures qui les entourent; si les vierges de Murillo rappellent les femmes brunes et vives de l'Espagne, si celles des peintres flamands retracent la réalité sensible et la fleur de santé des jeunes filles de leur pays, c'est qu'ils n'ont pas su se dégager du joug de l'imitation, c'est que la réminiscence a étouffé en eux la conception idéale; c'est qu'ils n'ont pas saisi ce trait pur qu'on appellerait abstrait, s'il était emprunté aux objets réels, mais qui est conçu et non perçu, et qui, loin d'être fourni par le monde sensible, nous sert à le corriger.

§ 4. Des conceptions *a priori* qui accompagnent quelques instincts.

Nous serions tentés d'étendre plus loin qu'on ne l'a jamais fait le champ de la conception *a priori*, ou de l'imagination qui devance l'expérience, et de supposer que cette conception éclaire la plupart de nos instincts. Si nous avons des raisons de croire que l'insecte qui construit sa maison en a d'abord conçu le plan, il se pourrait que l'animal qui emploie la ruse et le stratagème, qui va et revient sur ses pas, qui se jette de côté, qui ne rentre jamais directement à son gîte, n'obéit pas à une simple impulsion mécanique, mais qu'il eût d'avance l'idée des mouvements qu'il va exécuter[1]? Croirons-nous que celui qui se cache, rampe, se traîne, jusqu'à ce qu'il soit près de sa

1. Voy. plus haut, t. Ier, p. 140-1.

proie, que cet autre qui s'enfouit au fond d'un cratère de sable et attend que sa victime y tombe, ou celui qui s'enveloppe de grains de blé[1], n'aient pas d'avance l'idée vague d'un abri, d'une retraite, et le désir de la trouver. L'illustre Georges Cuvier disait : « Quelques animaux ont dans leur *sensorium* des images qui les déterminent à agir. C'est une sorte de rêve ou de vision qui les poursuit toujours. On peut les regarder comme des espèces de somnambules[2]. » Si Bossuet pense avec raison que Dieu a enseigné aux hommes le labourage et l'art pastoral, Dieu ne leur a-t-il pas donné cet enseignement en leur inspirant une sorte de pressentiment de ce qu'il arriverait, s'ils confiaient des grains à la terre et s'ils établissaient leur empire sur les animaux[3]? Ne serait-ce pas de la même manière que l'homme aurait été conduit à se procurer le feu si indispensable à son existence sur cette terre. En frappant sur les arbres, en frottant rapidement et fortement les branches les unes contre les autres, n'avait-il pas une sorte de divination qu'il allait faire paraître un élément nouveau? Les anciens poëtes ont eu la même pensée que Bossuet, lorsqu'ils ont supposé qu'un demi-dieu qu'ils ont appelé le *Prévoyant*, le *Divinateur*, le *Prométhée*[4], avait appris à l'homme la ruse, le stratagème et l'art de faire le feu[5]. Ils n'ont pas prétendu dire que cette révélation n'ait pas été faite par le don de quelque faculté naturelle, car ils ajoutent que ce même Prométhée a donné à l'homme l'idée de l'avenir. Avant le Révélateur, disent-ils, l'homme connaissait le présent et le passé, mais il n'avait pas l'idée que les choses présentes et passées dussent continuer d'exister. C'est Prométhée qui lui donna cette croyance, c'est-à-dire cette faculté intellectuelle. Les conceptions qui accompagnent les instincts pouvaient donc être aussi, aux yeux des anciens, l'effet de quelques facultés naturelles. Mais laissons de côté ces conjectures et continuons de nous occuper de conceptions *a priori* qui seront moins contestées.

1. Duméril, *Éléments d'histoire naturelle*, t. II, n° 841.
2. *Introduction au règne animal*, p. 54.
3. Voy. plus haut, t. Ier, p. 106.
4. Ὁ Προμηθεύς.
5. Voy. le *Prométhée d'Eschyle*.

§ 5. La conception idéale de la mélodie, du rhythme et de l'harmonie.

A la conception idéale de la couleur et de la forme, il faut ajouter comme faculté de l'intelligence la conception idéale de la mélodie. C'est une vérité de fait que l'homme produit des suites d'intonations mesurées, c'est-à-dire des mélodies [1]. C'est également une vérité d'expérience qu'avant d'émettre par la voix une intonation, nous la concevons dans notre esprit. Nous accordons que la plupart des hommes se bornent à répéter le chant des autres; la conception de l'intonation n'est chez ceux-là qu'une réminiscence; mais quelques-uns produisent et conçoivent des chants originaux. On dira que la seule chose originale dans un chant, c'est l'arrangement des sons, et que chaque son pris à part a été déjà entendu. Cela peut être vrai pour un homme de notre génération; mais il faut arriver à une génération première qui a produit et conçu les intonations sans les avoir d'abord perçues.

On a prétendu que l'homme, en produisant les intonations, avait imité les bruits du vent dans les arbres, le murmure des ondes, et enfin le chant des oiseaux. Mais que l'on écoute les mélodies des peuples barbares, on verra qu'elles ont leur caractère spécial dans chaque tribu, et qu'elles ne ressemblent au chant d'aucun oiseau, au bruit d'aucun phénomène de la nature.

Chaque espèce d'oiseau a son chant particulier: pourquoi l'homme n'aurait-il pas aussi le sien, plus varié, plus riche, plus expressif que celui de l'oiseau? « Mais, répliquera-t-on, le chant de l'oiseau est purement mécanique; l'oiseau ne conçoit pas d'avance l'intonation qu'il produit. » C'est refuser l'originalité à l'intelligence pour l'accorder à la faculté motrice, qui, par un certain mouvement imprimé au corps produit la voix. Nous demanderons si l'on trouve plus clair de faire produire le chant de l'oiseau à sa faculté motrice qu'à son imagination? L'oiseau a la réminiscence des sons, puisqu'il répète ceux qu'on lui a fait apprendre; la réminiscence

1. Voy. plus haut, même vol., p. 35, au bas.

est une conception : il conçoit donc certains chants avant de les exécuter ; rien ne s'oppose à ce qu'il conçoive d'avance les chants qu'il exécute de lui-même, et qu'il n'a pas encore entendus. On objecte que le petit du rossignol ne fait que répéter le chant de son père. Mais, premièrement, cette explication recule la question sans la résoudre. Il faut toujours que le premier rossignol ait inventé son chant. Secondement, le rossignol cesse de chanter, quand il s'occupe de l'éducation de ses petits[1] ; ce n'est donc pas de son père que le jeune rossignol prend des leçons. S'il est élevé par un oiseau qui ne chante pas ou par les soins de l'homme, il fait entendre le chant propre de sa race, lorsque l'heure en est venue. On insiste et l'on dit que : « si l'on fait couver l'œuf d'un rossignol par un autre oiseau chanteur, l'adopté imitera le chant du père adoptif. » Dans ce cas, la réminiscence prendra la place de la conception originale ; ce n'est pas seulement chez cet oiseau que la réminiscence étouffe l'invention ; une conception peut se substituer à une autre. Nous en avons vu plus haut des exemples pour la conception des peintres[2]. Remarquons de plus que si le chant du musicien ailé était le résultat d'un mouvement purement mécanique, l'audition d'un second chant ne pourrait pas plus empêcher la production du premier, qu'elle ne trouble les autres mouvements mécaniques ou physiologiques de l'oiseau, la croissance de son corps, ou le mouvement de ses ailes. Ni le chant original de l'homme, ni le chant original de l'oiseau, ne sont donc les simples produits de la faculté motrice ni les résultats de l'imitation : ils sont l'un et l'autre précédés d'une conception idéale.

Comment s'aperçoit-on que parmi les hommes les uns chantent faux et les autres juste ? A quel modèle nous en référons-nous pour apprécier leur chant ? Au modèle intérieur de la conception idéale. Celui qui juge qu'une intonation est fausse, ne la juge pas telle en vertu seulement d'un sentiment désagréable

1. Duméril, *Éléments d'histoire naturelle*, 4e édit. t. II, p. 272.
2. Voy. plus haut, p. 292.

qu'il éprouve, mais en vertu de la comparaison qu'il fait entre l'intonation qu'il entend et celle qu'il conçoit. S'il exécute cette dernière, il fait reconnaître l'erreur même à celui qui l'a commise, et qui, quelquefois, s'en était déjà aperçu; car souvent notre voix ne répond pas à la justesse de notre conception.

Le chant naturel de l'homme diffère du chant naturel de l'oiseau par le rhythme qui règle le premier et qui manque au second. Les suites d'intonations que l'homme fait entendre sont périodiquement divisées par des accents ou des intervalles de silence, et subdivisées par des accents ou des silences moins marqués. Ces subdivisions produisent des suites symétriques de longues et de brèves [1]. Avant d'exécuter le rhythme par la voix, l'homme a dû le concevoir, et s'il ne l'a pas copié dans la nature, il l'a conçu par une conception originale ou idéale. On est allé jusqu'à dire que l'homme avait imité, dans le rhythme de son chant, le mouvement rhythmique du flot sur le rivage, le mouvement régulier de la respiration ou même le choc réglé du sang contre la veine. Nous répondons que prendre des modèles dans les phénomènes de la nature, et entremêler ces différents modèles pour varier les rhythmes du chant, est une œuvre compliquée qui demande du loisir et de la réflexion ; que les peuples barbares, qui ont peu de réflexion et de loisir, ont cependant des chants remarquables par la précision, la vivacité et la richesse du rhythme. L'invention du rhythme est donc un acte spontané. Si l'homme veut examiner comment il arrive à entremêler les rhythmes de son chant, il reconnaîtra qu'après avoir produit spontanément un certain rhythme, et l'avoir prolongé pendant quelque temps, il sent le besoin de le changer et de lui en substituer un autre qu'il conçoit non moins spontanément que le premier; qu'en conséquence, il ne copie pas en cela de modèle extérieur, mais obéit à son inspiration.

Les chants de l'homme se distinguent encore des chants de l'oiseau par l'accord ou l'harmonie que nous établissons entre plusieurs mélodies Quelque bien inspiré que soit un rossignol,

1. Voy. plus haut, p. 35.

il n'imagine jamais d'accorder son chant avec celui d'un rossignol voisin. Il exécute le sien sans écouter celui des autres. L'homme, lorsqu'il entend une intonation, en conçoit une autre qui s'accorde avec la première, absolument comme à la vue d'une couleur, il en conçoit une seconde qui s'assortit avec celle-là. Ce n'est pas dans ses réminiscences qu'il choisit les intonations qui peuvent s'accorder entre elles ; c'est dans sa conception idéale. Un pâtre grossier d'Italie, qui n'a jamais entendu que le bêlement de ses chèvres, conçoit non-seulement un chant qui ne ressemble en rien aux sons qu'il a pu entendre, mais, à propos du premier, il en conçoit un second qui peut se chanter avec l'autre, en doublant le plaisir de l'oreille qui les entend. Au contraire, tel habitant de nos villes qui passe sa vie au milieu des concerts, est incapable d'inventer un chant nouveau et de trouver, en entendant une intonation, d'autres tons qui s'accordent avec le premier. L'imagination musicale n'est pas en proportion de la perception, ni même de la mémoire des intonations. Les musiciens les plus érudits, ceux qui ont meublé leur mémoire des œuvres de tous les maîtres, ne sont pas ceux qui se font remarquer par la fécondité de leur invention.

Nous avons dit que l'intelligence des signes naturels fait imaginer au peintre des couleurs appropriées au sentiment qu'il veut exprimer ; cette intelligence fait aussi concevoir au musicien des intonations et des harmonies particulières. Celui qui veut faire passer la joie dans l'âme de ses auditeurs, entend, dans son imagination, des mélodies, des rhythmes et des accords très-différents de ceux qu'il conçoit, lorsqu'il veut produire la tristesse. S'il est soutenu par un sentiment noble et élevé, il n'imagine pas de la même manière, que s'il est sous le joug de quelque passion égoïste et basse. Le caractère particulier du musicien se fait comprendre dans ses œuvres ; les airs et les chants nationaux expriment jusqu'à un certain point les sentiments et la tournure d'esprit des peuples qui les chantent.

Ainsi la production de la mélodie chez l'homme est le fruit naturel d'une conception idéale, et il en est de même de la pro-

duction du rhythme et de l'harmonie. Les pères peuvent transmettre aux enfants les chants des générations premières, mais, à toutes les époques, quelques hommes produisent des chants qu'ils n'ont pas entendus. Ils font comme les générations premières et comme les oiseaux chanteurs, qui conçoivent leur chant avant de l'exécuter, et qui le conçoivent sans modèle du dehors. Enfin, indépendamment du rhythme et de l'harmonie qui distinguent l'imagination musicale de l'homme d'avec celle de l'oiseau, la première a encore une modification de plus qu'elle doit à l'intelligence des signes naturels.

§ 6. La conception *a priori* de l'articulation.

Parmi les objets qui sont perçus par l'oreille, ce n'est pas seulement l'intonation et le rhythme, c'est aussi l'articulation qui peut être l'objet d'une conception idéale. Chez les générations actuelles, la réminiscence suffit pour rendre compte du langage articulé. Nous parlons comme parlaient nos pères ou comme on parle dans le pays où nous sommes élevés. Nous subissons, dans ce dernier cas, le sort du jeune rossignol qui, détourné de son nid, imite le langage qu'il entend au lieu de parler le sien. Si l'on élevait plusieurs enfants ensemble au milieu du silence, il est extrêmement probable qu'ils produiraient spontanément des articulations et qu'ils arriveraient à s'en former un langage, comme a dû faire la première génération des hommes[1]. Avant de les produire, ils les concevraient, comme ils conçoivent ou se retracent mentalement les articulations qu'ils répètent. On ne dira pas ici que l'homme n'est que le copiste de la nature inanimée, car elle ne fait pas entendre de parole. On ne dira même pas sans doute que les premiers hommes produisirent des articulations en imitant quelques oiseaux qui ont la vertu de proférer des sons semblables à ceux de notre voix; car ces oiseaux ne les profèrent pas d'eux-mêmes; ils reproduisent seulement les articulations humaines qu'ils entendent et ils les reproduisent

1. Voy. plus loin, sect. III, chap. II.

très-imparfaitement. L'expérience nous prouve d'ailleurs que l'homme conçoit et produit des articulations sans modèle extérieur. Les sourds-muets, qui n'ont entendu aucun son, prononcent spontanément des syllabes. L'intelligence des signes naturels doit avoir une plus grande influence encore sur la conception idéale de l'articulation que sur celle de l'intonation et du coloris; car l'articulation est évidemment destinée à servir d'instrument de communication entre les hommes [1].

La combinaison de la mélodie et de l'articulation produit l'hymne ou la versification chantée. Cette combinaison n'est guère moins spontanée ni moins primitive que l'articulation ou la mélodie seule. Chez toutes les nations, le chant précède la versification parlée, et celle-ci précède la prose, non pas sans doute dans les entretiens familiers, mais dans les harangues publiques, et dans les récits que l'on veut retenir et transmettre.

Solon, pour engager ses concitoyens à combattre les habitants de Salamine, paraît sur la place publique une lyre à la main et chante un hymne guerrier. Pythagore, Phocylide, Xénophane, Parménide, Empédocle écrivent leurs leçons en vers. La philosophie et l'histoire sont d'abord confondues avec la poésie et la musique. Platon, pour régler l'éducation morale de la jeunesse, s'adresse au poëte et au musicien [2].

Ainsi la mélodie, le rhythme, l'harmonie et l'articulation ne sont pas les résultats de l'expérience, ni les combinaisons du raisonnement, puisqu'ils se trouvent chez les barbares et dans le berceau du monde. Nous en avons dit autant de la conception du coloris et de la forme, qui constitue les arts du dessin. Loin de se fortifier et de se perfectionner, les arts s'affaiblissent par le cours du temps, et à mesure que l'expérience, le raisonnement, l'induction élèvent de plus en plus l'édifice de la science. La mélodie et l'articulation, autrefois unies, se séparent l'une de l'autre; la versification se parle au lieu de se chanter; le discours se dépouille de la mesure et du rhythme, et la prose prend naissance. Le chant et la versification ne sont

1. Voy. plus loin, sect. III, chap. II.
2. *Les Lois*, édit. H. E., t. II, p. 660; édit. Tauch., t. VI, p. 50 et suiv.

plus des moyens de communication entre les hommes, des instruments efficaces de persuasion, dans les occasions importantes; on ne les emploie plus à échauffer la multitude et à la pousser au combat, ou à calmer ses passions, et à lui faire résoudre la paix; ce ne sont plus que des objets d'amusement. Il n'y a plus de Tyrtée à la tête des armées, mais des chanteurs sur le théâtre. Le chant languit, le vers est dédaigné, l'articulation elle-même s'énerve : les syllabes sonores et pleines des peuples anciens s'affaiblissent dans des bouches qui s'ouvrent à peine ; la parole enfin se retire devant l'écriture, cette chose abstraite, silencieuse, presque imperceptible, plus propre aux sciences qu'aux beaux-arts. La forme des édifices s'approprie à l'utilité; elle ne présente plus que de grands murs percés d'autant d'ouvertures qu'il en faut pour laisser passer l'air et le jour. On blâme l'ornement d'un fronton au-dessus d'une fenêtre; on fait remarquer que pour soutenir l'architrave du Louvre, il était inutile d'accoupler les colonnes deux à deux. Dans toute l'étendue de l'Amérique du Nord, de ce pays si habile aux arts de l'industrie, on ne trouverait pas un portique ou une colonnade. Le peuple américain commence à prendre rang dans les sciences : il ajoute des noms à la liste des savants, mais on ne citerait pas chez lui un seul statuaire, un seul peintre, un seul compositeur de musique. Nous cachons sous d'épais vêtements la forme du corps humain si admirée des Grecs. Les couleurs tranchées et éclatantes, que tous les peuples primitifs étalent sur leurs habits et sur leur demeure, choqueraient pour ainsi dire nos regards. L'intérieur de nos temples est nu comme l'extérieur, et nos vêtements répondent par leur teinte sombre et uniforme à la sévérité de notre esprit scientifique et à la sobriété de notre imagination. Il ne faut donc pas attribuer à l'expérience ou à la combinaison des données de l'observation la conception des œuvres de l'art, puisque les progrès de ces œuvres sont en raison inverse des progrès de l'expérience et de l'instruction. Les conceptions des beaux-arts sont spontanées, irréfléchies, et c'est pour cela que la beauté n'est pas démontrable. On ne peut la prouver à celui qui ne la recon-

nait pas. Quiconque raisonne pour admirer une mélodie, une figure, un paysage, tend à faire de l'œuvre de l'art une œuvre de science, et fait voir qu'il n'a point la conception spontanée de la beauté.

§ 7. Les conceptions mathématiques.

L'homme, avons-nous dit, ne prend pas dans la nature le modèle de la figure régulière, et pour exécuter celle qu'il conçoit, il ne peut s'aider d'aucun objet naturel. La règle, l'équerre, le compas, le niveau, le fil à plomb sont des instruments de son invention; pour les former il a dû concevoir d'abord l'idée de la figure régulière. Avec ces instruments artificiels, il contrôle les formes naturelles qui lui paraissent présenter quelque régularité, comme, par exemple, les formes des cristaux, les alvéoles de l'abeille, et il s'aperçoit que ni le cristal, ni l'œuvre de l'insecte ne présente la forme aussi pure que l'intelligence humaine la conçoit. Bien plus, il ne peut lui-même exécuter la figure dans toute la rigueur de la conception géométrique. « Je ne suis pas assuré, dit Bossuet, d'avoir jamais aperçu aucun triangle équilatéral ou rectangle. Ni la règle ni le compas ne peuvent m'assurer qu'une main humaine, si habile qu'elle soit, ait jamais fait une ligne exactement droite, ni des côtés, ni des angles parfaitement égaux les uns aux autres. Il ne faut qu'un microscope pour nous faire, non pas comprendre, mais voir à l'œil que les lignes que nous traçons n'ont rien de droit ni de continu, par conséquent, rien d'égal, à regarder les choses exactement. Nous n'avons donc jamais vu que des images imparfaites de triangles équilatéraux, ou rectangles, ou isocèles, ou oxygones, ou amblygones, ou scalènes, sans que rien nous puisse assurer ni qu'il y en ait de tels dans la nature, ni que l'art en puisse construire [1]. »

La forme, telle que nous l'exécutons, suffit aux beaux-arts par sa régularité apparente et par son expression, mais elle ne suffit

1. *Logique*, liv. I, chap. XXXVI, édit. De Lens, p. 315.

pas à la science. La géométrie conçoit dans la figure certains éléments simples que l'artiste n'y conçoit pas et n'a pas besoin d'y concevoir, et qui sont probablement au-dessus de l'intelligence des animaux constructeurs. Nous voulons parler de la surface pure, de la ligne pure et du point. La surface conçue par le géomètre est une étendue qui a longueur et largeur sans épaisseur; la ligne est une longueur sans largeur; le point n'a ni longueur, ni largeur, ni épaisseur; il est indivisible, et répond à l'unité arithmétique, qui ne peut se diviser; car diviser l'unité, c'est la multiplier. Sans ces éléments, il est impossible de donner une définition rigoureuse des figures. Voyez, par exemple, la définition de la circonférence du cercle: « C'est, dit le géomètre, une ligne courbe fermée, dont tous les points sont à égale distance d'un point intérieur appelé centre. » Si la ligne a quelque largeur, tous les points ne sont pas à égale distance du centre, et la définition de la circonférence devient impossible. Si le point qu'on appelle centre a longueur et largeur, s'il est divisible, à laquelle de ses parties rapportera-t-on la distance des points de la circonférence? Non-seulement les objets des conceptions géométriques ne sont pas empruntés à la nature sensible, mais si nous les comprenons bien, nous savons qu'ils ne peuvent pas se réaliser matériellement, et qu'ils n'existeront jamais que dans notre esprit. Comment exécuter une ligne sans largeur? Quel œil a pu voir, quelle main pourra tracer un point sans étendue? Platon a bien compris que si les géomètres se servent de formes visibles, c'est pour aider la conception des formes idéales, et qu'en voyant les figures qu'ils ont tracées, le solide qu'ils ont taillé, ils pensent aux figures qu'on ne peut voir, si ce n'est par la pensée[1]. Quant à l'unité indivisible de l'arithméthique, Platon comprend aussi que les sens ne peuvent la percevoir. « Les nombres, dit-il, qui se composent *d'unités* parfaitement égales les unes aux autres, sans aucune différence et sans aucune partie, ne sont accessibles qu'à l'intelligence[2]. »

1. Τῇ διανοίᾳ. *Rép.* VI; édit. H. E., t. II, p. 510; édit. Tauch., t. V, p. 244.
2. Ὧν διανοηθῆναι μόνον ἐγχωρεῖ. *Rép.*, édit. H. E., t. II, p. 526, *a*; édit. Tauch., t. V, p. 262.

Les objets de la géométrie ne peuvent être considérés comme les qualités abstraites des corps, car on ne peut abstraire d'une chose que les qualités qu'elle contient. Or, un corps n'a pas de surface sans profondeur, de ligne sans largeur, de point sans étendue. Le point, la ligne et la surface ne sont pas des réminiscences abstraites, car on ne peut se souvenir que de ce qu'on a vu; ce sont des conceptions originales, des inventions de l'esprit, qui n'ont jamais été et ne seront jamais hors de l'esprit.

Aristote est probablement le premier qui ait regardé les objets de la géométrie comme des abstractions prises des choses sensibles; mais c'était par une réaction naturelle contre la théorie de Platon, qui, au lieu d'envisager ces conceptions comme des actes de l'intelligence, leur donnait une réalité extérieure distincte de l'entendement et des corps. Suivant Aristote, les corps naturels ont des surfaces, des longueurs et des points qui sont les objets de la spéculation des mathématiciens. « Le physicien, dit-il, recherche la forme de la lune et du soleil, examine si la terre et le monde sont sphériques; le mathématicien travaille sur les mêmes objets, mais il ne les considère pas comme les limites d'un corps naturel; c'est pourquoi il abstrait[1]. »

Néanmoins, dans un autre passage, ce profond penseur voit bien qu'il y a contradiction à placer les objets mathématiques dans les choses sensibles. « Le solide mathématique ne peut se diviser, dit-il, car sur quelle ligne y établiriez-vous une division? Toutes les lignes comprises dans le solide mathématique sont indivisibles, puisqu'elles n'ont pas de largeur. Le solide ne peut donc pas lui-même être divisé. La ligne est indivisible même dans le sens de la longueur, puisqu'elle n'offre pas un seul point qui puisse être divisé soit en longueur, soit en largeur. Si les figures mathématiques sont dans les choses sensibles, ou bien les figures mathématiques peuvent se diviser, ou bien les choses sensibles ne le peuvent pas. Or, les

1. Χωρίζει. *Physique*, liv. II, chap. II, § 1-3.

choses sensibles se divisent ; donc les figures mathématiques ne sont pas dans les choses sensibles[1]. »

Mais, d'un autre côté, comme Aristote ne peut admettre que les figures mathématiques existent en elles-mêmes, suivant la théorie de Platon, et qu'il ne songe pas à les reconnaître pour ce qu'elles sont, c'est-à-dire pour des conceptions mentales, sans réalité extérieure, il fait de vains efforts pour établir que les figures mathématiques sont dans les corps sans y être. Il avait déjà dit, dans la physique, que la géométrie travaille sur la ligne naturelle, mais non en tant que naturelle[2] ; il dit encore dans la métaphysique : « On peut faire des raisonnements et des démonstrations sur les grandeurs sensibles, non en tant que sensibles, mais en tant que grandeurs, de même qu'on fait des raisonnements sur les mobiles, abstraction faite de leurs autres qualités, et sans qu'il soit nécessaire qu'il y ait quelque chose qui se meuve en dehors des choses sensibles. Ainsi encore on fera des raisonnements sur les objets en mouvement, non plus en tant que mobiles, mais en tant que corps seulement, ou en tant que surfaces, longueurs... Peu importe que les objets dont s'occupe la géométrie soient sensibles, elle ne s'occupe pas de ces objets en tant que sensibles, de même que la médecine, qui traite d'un remède, ne s'occupe pas de sa blancheur, s'il est blanc, mais de sa vertu médicale. C'est ainsi que les mathématiques ne sont pas une science d'ojets sensibles, ni pour cela une science d'objets séparés des objets sensibles. Il y a une multitude d'accidents qui résident dans les choses : le sexe masculin ou féminin est un accident, une qualité dans l'animal, et cependant il n'y a rien de masculin ou de féminin en dehors de l'animal. On peut donc considérer les objets en tant que longueurs ou surfaces. Plus l'objet considéré est simple et premier dans l'ordre logique, quoiqu'il ne le soit pas dans l'ordre substantiel, plus la science est exacte[3]. »

1. Aristote, *Métaph.* XIII, 1-2.
2. Ἡ μὲν γεωμετρία περὶ γραμμῆς φυσικῆς σκοπεῖ, ἀλλ' οὐχ ᾗ φυσική. *Physique*, liv. II, chap. II, § 5.
3. *Métaphys.*, XIII, 3.

Nous accordons à Aristote que le mouvement corporel peut se considérer abstraitement et que le sexe masculin n'est pas en dehors de l'animal; nous lui accordons qu'il y a dans les corps des surfaces irrégulières, des lignes qui, comme le dit Bossuet, n'ont rien de droit ni de continu, mais ce ne sont pas là les objets des mathématiques. Encore une fois, les objets mathématiques sont des solides sans résistance et sans impénétrabilité, des surfaces sans profondeur, des lignes sans largeur, des points sans étendue. Rien de tout cela n'est dans les corps, rien de tout cela n'en peut venir et ne peut en être abstrait.

Condillac a aussi considéré les objets mathématiques comme des abstractions ou des réminiscences[1]. Son maître Locke, qui rouvrit la voie à cette erreur dans les temps modernes, en plaçant l'idée de l'unité mathématique parmi les idées de la sensation[2], avait cependant caractérisé cette unité d'une manière exacte, qui aurait dû lui faire reconnaître qu'elle n'était pas une abstraction prise des choses sensibles. « L'unité, avait-il dit, n'est susceptible que d'addition. La démonstration dans les nombres est plus précise que dans les choses sensibles, parce que, pour celles-ci, on ne saurait jamais arriver, par la pensée, à une petitesse telle qu'on ne pût en concevoir une plus petite encore, tandis que l'unité arithmétique est pour la pensée la limite de toute division. L'on peut concevoir le nombre immédiatement au-dessus de 90, qui est 91, parce que le second ne diffère mathématiquement du premier que par l'unité indivisible, tandis que personne ne peut exécuter un angle immédiatement au-dessus de l'angle droit de telle sorte qu'il soit impossible d'en exécuter un plus immédiat encore[3]. » Comment, après cela, Locke a-t-il pu rapporter à la sensation l'idée d'une chose que les sens ne peuvent voir et que les mains ne peuvent exécuter? Ce n'est pas la première fois, au surplus, que nous voyons Locke faire une excellente analyse d'une connaissance et se tromper sur son origine, à

1. *Origine des connaissances*, Ire partie, sect. III, § 12.
2. *Essai sur l'entendement humain*, liv. II, chap. XVI.
3. *Ibid.*, liv. II, chap. XVI, § 4.

cause de la théorie trop étroite qu'il avait adoptée sur les facultés intellectuelles. Nous lui avons emprunté une grande partie de nos remarques sur l'espace et le temps absolus, et cependant il avait cru pouvoir attribuer la notion de l'espace nécessaire à la sensation, et celle du temps pur à la conscience ou à la réflexion [1].

L'école de Descartes a enseigné, comme celle de Platon, que l'objet des mathématiques ne tombe pas sous les sens. « Il n'y a pas dans la nature, écrit Descartes, de figures géométriques perceptibles aux sens [2]. » Malebranche dit de son côté : « Nous ne pouvons distinguer exactement si une ligne est droite ou non, principalement si elle est un peu longue; il nous faut pour cela une règle. Mais quoi! nous ne savons pas si la règle même est telle que nous la supposons devoir être, et nous ne pouvons nous en assurer entièrement. Cependant, sans la connaissance de la ligne, on ne peut jamais connaître aucune figure, comme tout le monde le sait [3]. » Leibniz établit à son tour que la force de la démonstration géométrique est indépendante de la figure tracée sur le tableau; que celle-ci n'est que pour fixer l'attention [4], qu'il faut distinguer les *images* d'avec les *idées exactes*, et que ces dernières fondent les définitions [5]. Dans un autre passage, il s'attache à montrer que le point sans étendue et l'instant sans durée ne font pas partie du temps et de l'espace réel, lesquels ne contiennent rien qui soit sans durée ou sans étendue, et que le point et l'instant ne sont, comme l'unité arithmétique, que de pures conceptions mentales sans aucune réalité extérieure. Enfin Fénelon a écrit sur l'unité une belle page que nous devons citer. « Mais par où est-ce que je puis connaître quelque unité réelle? Je n'en ai jamais vu, ni même imaginé par le rapport de mes sens. Que je prenne le plus subtil atome, il faut qu'il ait une figure, une longueur, une largeur et une profon-

1. Voy. plus haut, p. 180 et 206-7.
2. *Œuvres philosophiques*, édit. Ad. G., introd. p. cxi.
3. *De la Recherche de la vérité*, livre Ier, chap. vii, § 3.
4. *Nouveaux essais*, liv. IV, chap. i, § 9.
5. *Ibid.*, liv. II, chap. iv, § 8.

deur, un dessus, un dessous, un côté gauche, un autre droit; et le dessus n'est point le dessous, un côté n'est point l'autre. Cet atome n'est donc pas véritablement un : il est composé de parties; or, le composé est un nombre réel, une multitude d'êtres; ce n'est point une unité réelle; c'est un assemblage d'êtres dont l'un n'est pas l'autre. Je n'ai donc jamais appris, ni par mes yeux, ni par mes oreilles, ni par mes mains, ni même par mon imagination[1], qu'il y ait dans la nature aucune réelle unité; au contraire, mes sens et mon imagination ne me présentent jamais rien que de composé, rien qui ne soit un nombre réel, rien qui ne soit une multitude. Toute unité m'échappe sans cesse : elle me fuit comme par une espèce d'enchantement. Puisque je la cherche dans tant de divisions d'un atome, j'en ai certainement l'idée distincte; et ce n'est que par sa simple et claire idée que je parviens, en la répétant, à connaître tant d'autres nombres. Mais puisqu'elle m'échappe dans toutes les divisions des corps de la nature, il s'ensuit clairement que je ne l'ai jamais connue par le canal de mes sens et de mon imagination. Voilà donc une idée qui est en moi indépendamment des sens, de l'imagination et des impressions des corps[2]. »

Nous ne terminerons pas sur le sujet des conceptions mathématiques, sans faire remarquer que deux philosophes qui appartiennent à l'école sceptique, Bayle et Hume, n'ont cependant pas hésité à reconnaître le véritable caractère de ces conceptions. « Les figures géométriques, dit le premier, n'existent qu'*idéalement*[3]. » « Tous les objets, dit le second, dont la raison humaine se propose la recherche se divisent en deux classes : la première comprend les *relations des idées*, la seconde les *vérités de fait*. A la première appartiennent les propositions de géométrie, d'algèbre et d'arithmétique, toutes celles, en

1. Fénelon entend comme Descartes par imagination la représentation mentale d'une chose qui a été d'abord sensible.

2. *Traité de l'existence et des attributs de Dieu*, Ire partie, chap. II; édit. Danton, chez Hachette, 1843, p. 56.

3. *Dictionnaire historique et critique*, édit. Desoër, Paris, 1820, t. XV, p. 66.

un mot, qui sont intuitivement ou démonstrativement certaines... les propositions de ce genre se découvrent par les simples opérations de la pensée, et ne dépendent en rien des choses qui existent dans l'univers[1]. »

En résumé, l'unité arithmétique et géométrique diffère de l'unité sensible, et même, comme le dit Leibniz, de l'unité de la durée et de l'unité de l'étendue : le temps ne se compose pas d'unités sans durée, ni l'espace d'unités sans étendue; car, une addition de zéros ne peut former une somme. Si l'unité mathématique ne fait partie ni des objets sensibles, ni du temps, ni de l'espace, elle n'est pas un objet de perception; elle ne peut être non plus abstraite de ces objets, puisqu'ils ne la contiennent pas. Elle n'est pas l'unité de l'âme, car l'âme a une durée et plusieurs facultés différentes, tandis que l'unité mathémathique n'a ni durée ni facultés. L'unité mathématique n'existe donc que dans l'esprit; elle est l'objet d'une conception idéale. Il en est de même des autres éléments mathématiques, tels que la ligne, la surface et le solide. Ce sont des éléments simples, conçus directement par l'esprit, qui ne s'engendrent même pas les uns des autres. La ligne ne se forme pas de points, car elle est une longueur et les points n'ont pas de longueur; la surface ne se compose pas de lignes, car ce qui n'a point de largeur ne peut former une largeur; enfin les surfaces qui manquent de profondeur ne peuvent en se posant les unes sur les autres engendrer le solide, qui unit la troisième dimension aux deux premières. Le solide mathématique n'est pas le solide sensible, car ce dernier est dilatable, susceptible de contraction et cependant impénétrable; tandis que le solide mathématique ne peut ni se dilater, ni se contracter, et est cependant pénétrable : les solides mathématiques peuvent se couper ou se renfermer les uns les autres, sans rien perdre de leurs parties.

Toutes ces conceptions n'ont donc qu'une existence pure-

1. David Hume, *Œuvres philosophiques*, traduction française, t. Ier, p. 107.

ment idéale et tellement idéale, qu'on ne peut les réaliser hors de notre esprit. C'est par là qu'elles diffèrent des conceptions de l'artiste. Celles-ci peuvent au moins s'exécuter en partie et elles nous servent de règles pour l'emploi des matériaux que la nature met à notre disposition.

CHAPITRE III.

LA CONCEPTION IDÉALE DE LA VERTU, OU LA RÈGLE DES MOEURS.

§ 1. LES TRAITS GÉNÉRAUX DE LA CONCEPTION DE LA VERTU. — § 2. L'IDÉE DU DEVOIR ET DU DROIT.— § 3. LE MÉRITE, LE DÉMÉRITE ET LEURS CONSÉQUENCES.— § 4. L'ORDRE DE PRÉFÉRENCE QU'ON DOIT ÉTABLIR ENTRE LES VERTUS.—§ 5. CONCILIATION DE LA CONCEPTION MORALE ET DE LA LOI ÉCRITE. — § 6. CONCILIATION DE LA CONCEPTION MORALE AVEC LE RESPECT DE LA VOLONTÉ DE DIEU. — § 7. DE LA VALEUR DE LA PAROLE POUR L'ENSEIGNEMENT DE LA MORALE. — § 8. UNIVERSALITÉ DES PRINCIPES DE LA MORALE. — § 9. DES DISSENTIMENTS SUR LA CONDUITE MORALE. — § 10. LA DOUBLE ACCEPTION DU MOT DE *conscience*.

§ 1er. Les traits généraux de la conception de la vertu.

Il nous reste à traiter d'une dernière conception idéale, de la plus importante de toutes. Elle ressemble aux conceptions de l'artiste, en ce qu'elle peut aussi se réaliser au dehors, en ce qu'elle est un modèle que nous pouvons essayer d'imiter ; elle en diffère en ce qu'elle ne s'applique pas à des objets sensibles, mais à des actes spirituels, ou aux actes de l'âme. Nous voulons parler de la conception idéale de la vertu.

De même qu'à propos des choses physiques je conçois des modèles qui peuvent les corriger et les épurer, une couleur vraie d'après laquelle je condamne les couleurs fausses, une intonation juste à laquelle je compare les fausses intonations, un rhythme qui règle le chant, une forme qui redresse les figures irrégulières, de même à propos des actes humains, tels qu'ils échappent à nos passions, j'en conçois d'autres, purs, réguliers, irréprochables, sur lesquels je juge les premiers.

La passion m'a poussé à rechercher les aliments avec avidité et à me laisser aller aux délices du corps : à cet aspect je conçois le type de l'homme sobre et tempérant, qui ne prend de ces plaisirs que ce qu'il en faut pour céder à la loi de la

nature, et qui s'arrête au moment où naîtraient en lui le trouble et la honte. La passion peut me porter à me faire une trop grande part des biens de ce monde, à les retenir avec trop d'attache, à m'en séparer avec trop de douleur; mais je conçois intérieurement le modèle de l'homme qui, tout en recevant ce qui lui appartient, l'abandonne sans désespoir, si la fortune le lui ravit, ou le livre avec joie pour le soulagement de ses semblables. C'est en comparant à cette figure intérieure la conduite de l'homme qui s'enchaîne trop étroitement à ses biens, que je puis infliger à sa conduite le reproche d'avarice et de cupidité. Si j'aperçois quelque part l'abattement dans le malheur, la pusillanimité dans le péril; si j'entends les cris, si je vois les contorsions dans la douleur physique, la terreur à l'approche de la mort, j'oppose à ce spectale dans ma pensée la sérénité d'âme au sein de l'infortune, le calme dans le danger et au milieu des tortures, la résignation et la force au moment du trépas. A la ruse et au mensonge, j'oppose la conception de la droiture et de la sincérité. Si le penchant m'entraîne à me fier outre mesure en moi-même, à établir sur mes semblables une impérieuse domination, à me désespérer de leurs avantages, à triompher de leur infériorité, à rechercher la renommée jusque dans les choses de peu de valeur, je condamne cette conduite sous le nom d'orgueil, d'ambition, d'envie et de vanité, en concevant à l'encontre le modèle d'un homme qui se défie de lui-même, qui tout en conservant son autorité, s'il est père, sur ses enfants, s'il est capitaine, sur ceux qu'il doit commander, n'exerce sur tout autre que le pouvoir de l'intelligence et des mœurs; se réjouit des avantages que les hommes peuvent remporter, souffre de l'humiliation qu'ils ressentent, et ne recherche d'estime que celle qui s'attache à la science et à la vertu.

Une femme éprouve pour les objets de son affection un attachement qui va jusqu'à l'adulation et à la bassesse, qui, traversé par le malheur, s'aigrit jusqu'au désespoir et au blasphème; à ce tableau, je conçois un amour qui laisse à celle qui aime, sa dignité, sa piété et son courage. Enfin en présence de l'homme qui satisfait ses passions par la calomnie,

le vol et le meurtre, j'en conçois un autre qui respecte même les intérêts intellectuels, s'abstient de blesser l'amour-propre, de porter la plus légère atteinte à la réputation, veille sur sa langue comme sur ses mains, et qui, non content de ne pas nuire aux hommes, fait de nobles efforts pour les servir, se voue au soin des pauvres et des malades, rachète ou remplace les captifs, et pour le bien de l'humanité, affronte la misère, la faim et la mort même. Ainsi, pendant que la passion me pousse à certains actes, la conception idéale de la vertu me trace un autre plan de conduite, et je deviens digne d'éloges si j'y conforme mon action.

L'opposition entre les suggestions de la passion et celles de la conception idéale se trouve très-bien dépeinte dans ces vers de Racine :

> Grand Dieu, quelle guerre cruelle!
> Je trouve deux hommes en moi :
> L'un veut que plein d'amour pour toi,
> Mon cœur te soit toujours fidèle;
> L'autre à tes volontés rebelle
> Me révolte contre ta loi.

On dira peut-être que pour nous former un idéal de la vertu, nous n'avons pas besoin d'une conception particulière et originale, et qu'il nous suffit de choisir les meilleures actions dans la conduite des hommes. Mais ce serait encore reculer la question sans la résoudre, comme on l'a fait à propos des autres conceptions idéales. Comment saurons-nous reconnaître quelles sont les bonnes et les mauvaises actions, si nous n'avons pas un modèle auquel nous puissions comparer la conduite des hommes; et ceux qui auront accompli des actions louables, comment y auront-ils été conduits, s'ils n'ont pas une conception intérieure qui les éclaire?

Pour concevoir ce type de la vertu je n'ai pas besoin de le voir réaliser sur cette terre. Tout le monde sait que la vertu parfaite est aussi complétement idéale que le cercle parfait. Comme exemples de ces figures morales qui sont tracées en consultant moins l'expérience que le modèle intérieur ou la conception idéale, nous citerons la femme forte de l'Écriture,

l'image du philosophe d'après Platon [1], le portrait de Cyrus dans Xénophon, celui de Dion par Rollin [2].

Si nous recherchons les traits généraux de la vertu idéale, nous verrons qu'ils nous représentent un homme qui cherche librement à éclairer son intelligence, évite l'excès du plaisir et de la douleur, ne nuit à personne, rend à chacun ce qui lui est dû, et fait au delà du devoir le plus de bien qu'il lui est possible. Tel est l'idéal de la vertu. Il n'y a point de vertu sans une volonté libre. Celui qui fait le bien sans le vouloir n'est pas vertueux : le soleil qui échauffe et qui éclaire, qui est le plus grand dispensateur visible des biens de ce monde, ne nous paraît pas avoir de vertu, parce que nous ne lui supposons pas de liberté. La faculté motrice qui réside en nous, quelque bien qu'elle fasse aveuglément au dehors, ne peut accomplir par elle-même une action vertueuse. La liberté est donc le premier élément de la conception idéale de la vertu. L'inclination nous pousse d'abord à notre insu; ses actions sont alors innocentes, mais non pas vertueuses. L'inclination satisfaite produit le plaisir, et l'action qu'on a d'abord accomplie innocemment, on la recommence pour le plaisir qu'elle a causé ; l'action n'est plus alors innocente, elle n'est pas encore un vice, mais elle est encore moins une vertu. La volonté qui fait partie de la vertu n'obéit ni à l'inclination ni au plaisir : le désintéressement est donc le second élément de la conception idéale de la vertu.

Cette volonté libre et désintéressée, en faisant effort pour éclairer l'esprit, pratique la sagesse ou la recherche de la vérité ; en évitant l'excès du plaisir et de la douleur, elle exerce la tempérance et le courage ; en ne nuisant à personne, elle réalise la partie négative de la justice ; en rendant à chacun ce qui lui est dû, elle accomplit la justice active et la piété. La justice active comprend les services que nous devons à nos proches, comme au père, à la mère, à l'enfant, à l'époux, au bienfaiteur, au frère, à l'ami, au concitoyen. La piété est le

1. *Rép.*, trad. de M. Cousin, t. X, p. 14 et suiv.
2. *Traité des études.*

respect dû aux autorités naturelles et se divise en piété filiale et piété religieuse. Le bien qui dépasse la justice constitue la bienfaisance, la générosité, le dévouement; cette division des vertus remonte à l'antiquité[1].

Le nombre des vertus n'est pas arbitraire: il résulte des éléments mêmes de notre nature. Ces éléments sont la faculté motrice, les inclinations, la volonté et l'intelligence. La conception morale n'avait rien à nous prescrire quant à la nature de nos facultés, que nous ne pouvons pas modifier, mais seulement quant à leur usage. Nous verrons plus loin que le précepte de respecter notre liberté, auquel certains philosophes veulent réduire toute la morale, est une règle inutile, car à quoi bon nous ordonner de respecter ce que nous ne pouvons violer? il n'est pas en notre pouvoir de détruire ni même de diminuer notre liberté[2]. Nos facultés se déploient d'abord d'elles-mêmes : sur cet exercice involontaire, la conception morale n'avait rien à nous ordonner. Elle ne pouvait régir que l'emploi volontaire de nos facultés. La volonté n'agit point sur elle-même, mais seulement sur les autres facultés; c'était donc seulement cette action que la conception morale pouvait régler. Or, elle ordonne à la volonté 1° d'éclairer l'intelligence, ce qui constitue la *sagesse*; 2° de régler les modes de l'inclination ou les passions[3], ce qui forme la *tempérance* et le *courage*; 3° de diriger notre faculté motrice de manière à ne pas nuire, à rendre à chacun ce qui lui est dû, à s'acquitter même des services qui ne sont pas obligatoires, ce qui établit la *justice*, la *piété* et la *charité*.

Ainsi, il y a les vertus de l'intelligence, celles de l'inclina-

1. Les anciens appelaient la sagesse ou la recherche de la vérité : σοφία, *prudentia, indagatio veri;* la tempérance : ἐγκράτεια, σωφροσύνη, *temperantia, decorum;* le courage : ἀνδρεία, *fortitudo, animi magnitudo.* Ils nommaient la piété : εὐσέβεια, γονέων θεραπεία, *erga Deum et parentes pietas.* Enfin ils ne séparaient guère la justice et la bienfaisance. Cicéron attribue souvent à l'une ce qui appartient à l'autre, et c'est la réunion de ces deux vertus que les anciens appellent δικαιοσύνη, εὐεργεσία, *justitia, liberalitas, beneficentia, societas tuenda.* Voy. les *Mémoires* de Xénophon, et le *de Officiis* de Cicéron.

2. Voy. aussi plus haut, t. Ier, p. 49, 59, 319 et suiv.

3. Voy. plus haut, t. Ier, p. 93.

tion, et celles de la faculté motrice. Toutes nos facultés ont leur règle. On ne conçoit pas d'autre vertu possible, parce que nous n'avons pas d'autres facultés à régler.

Nous avons vu que la langue française distingue quatre classes d'inclinations, qui sont celles du corps, de l'amour-propre, du cœur et de l'esprit[1]. L'homme qui serait disposé par la nature de manière que les inclinations de l'esprit et du cœur l'emporteraient en lui sur celles de l'amour-propre et du corps, aurait l'air de tenir une conduite vertueuse : il n'en serait rien cependant. Il aimerait le vrai et le beau, il ne ferait que du bien à ses semblables, mais il serait entraîné involontairement sur cette pente, et n'aurait pas plus de mérite moral que la fontaine qui désaltère le voyageur. La vertu ne consiste donc pas, comme nous l'avons déjà dit, à suivre ses inclinations, quelque bonnes qu'elles soient, mais à tempérer les passions, de manière qu'il n'y ait d'excès dans aucune et que celles de l'esprit et du cœur l'emportent sur celles de l'amour-propre et du corps. Nous mettons dans notre estime l'homme qui cherche volontairement à éclairer son esprit et à servir ses semblables au-dessus de celui qui satisfait son amour-propre et surtout de celui qui s'abandonne aux passions du corps. Voilà pourquoi nous disons que les inclinations de l'esprit et du cœur valent mieux que les autres : elles ne sont pas la vertu, mais elles lui ressemblent davantage. Il ne faut donc pas dire à l'homme : Fais prédominer les inclinations de l'esprit et du cœur sur celles de l'amour-propre et du corps; mais : Accomplis volontairement les actes conformes aux deux premières classes d'inclinations, soit que tu les éprouves, soit que tu ne les éprouves pas, et ainsi tu accompliras la sagesse, la justice, la charité et la piété. Ajoutons-y la recommandation de garder la mesure dans toutes les affections qu'on éprouve, ce qui nous fera pratiquer la tempérance et le courage. Si donc on voulait mettre les préceptes de la morale sous une forme abrégée, nous pensons qu'on pourrait choisir celle-ci : Modère-toi et accomplis vo-

1. Voy. plus haut, t. Ier, p. 223.

lontairement les actes de l'esprit et du cœur de préférence à ceux de l'amour-propre et du corps.

Lorsque nos actions se conforment à la conception idéale, elles sont bonnes ; si elles s'en écartent, elles sont mauvaises. Le *bien moral* est le nom qu'on donne, soit à la conformité de l'action avec l'idéal, soit à cet idéal lui-même. Le *mal moral* se dit de l'action qui s'écarte de l'idéal.

La culture de l'intelligence, les actes de la tempérance et du courage peuvent être accomplis même dans la vie solitaire, et forment ce qu'on appelle la *morale individuelle*. La piété envers Dieu fonde la *morale religieuse;* enfin, les actes de la piété filiale, de la justice et de la bienfaisance, composent la *morale sociale*.

§ 2. L'idée du devoir et du droit.

La conception de la sagesse, de la tempérance, du courage et de la justice, appelle dans notre esprit l'idée d'une puissance qui nous contraindra à la pratique de ces vertus, ou qui en punira la violation. Ces vertus sont appelées pour cela des devoirs ou des obligations. La conception de la bienfaisance suscite seulement l'idée d'un pouvoir qui en récompensera l'accomplissement sans en punir la négligence; cette vertu est au-dessus du devoir.

La puissance à laquelle nous pensons, dans ce cas, est le chef de la famille, le chef de l'État, enfin le Maître de l'univers. Ceux des philosophes qui professent que la société et la famille elle-même ne sont pas naturelles et que la croyance en Dieu est le fruit d'un préjugé, ne veulent pas admettre que nous ayons une conception de la vertu qui nous fait penser à la puissance vengeresse ou rémunératrice du chef de la famille, du chef de la société et de Dieu. Mais comme la famille et la société sont instituées par la nature, et que la croyance en Dieu résulte de plusieurs de nos facultés naturelles, rien n'empêche que le Créateur n'ait mis en harmonie l'idée de la vertu avec celles de la famille, de la société et de Dieu, de telle sorte que la première nous rappelle les se-

condes, et l'observation attentive de l'esprit humain découvre que ces conceptions s'enchaînent les unes aux autres.

Au mot de devoir correspond le mot de droit ; le devoir de la justice fonde un double droit : le droit de celui de nos semblables envers qui nous devons accomplir l'action et le droit de l'autorité qui nous y contraindra. J'ai le devoir de rendre le dépôt qui m'a été confié ; le maître du dépôt a le droit de le redemander et le chef de la société a le droit de me forcer à le rendre. Le devoir de la sagesse, de la tempérance et du courage ne constitue que l'un de ces droits : je ne suis pas obligé envers un de mes semblables à être éclairé, sobre et tempérant ; aucun d'eux n'a en particulier de droit à ma tempérance ; mais les autorités naturelles, les chefs de la famille ou les chefs de l'État, ont le droit de m'y forcer. Il y a dans certains pays des lois contre l'intempérance, dont personne ne conteste l'équité.

La charité dépasse le devoir, et ne constitue aucun genre de droit. Si une personne tombe dans les flots, elle n'a pas le droit que je m'y jette pour la sauver, et l'État n'a pas le droit de m'y contraindre ; si je le fais, je fais plus et mieux que mon devoir.

La conception de la vertu est la règle de nos actions. Lorsqu'elle est écrite dans les codes, elle s'appelle la *loi écrite* ou *positive* ; et par opposition l'on appelle *loi naturelle* la conception morale, quand elle est renfermée dans l'esprit. La loi écrite ne peut contenir que ce qui est contenu dans la loi naturelle.

§ 3. Le mérite, le démérite et leurs conséquences.

Le jugement par lequel nous prononçons qu'une action est conforme à la conception de la vertu s'appelle l'approbation morale ; la désapprobation morale est le jugement contraire.

L'acte qui me fait concevoir une puissance accordant le bonheur à l'agent est dit *méritoire*. L'acte qui me fait concevoir le contraire est dit *démèritoire*. Cette double conception

est appelée le jugement de mérite et de démérite. Le mérite n'appartient qu'à la bienfaisance, le démérite qu'à la violation du devoir. Celui qui ne fait que son devoir et ne s'élève jamais jusqu'à la bienfaisance n'a pas de mérite non plus que de démérite. Le degré de mérite et de démérite d'une action se mesure par l'effort qu'elle nous coûte, et par le bien ou le mal qu'on a voulu faire.

Le degré du mérite et du démérite détermine le degré de l'approbation et de la désapprobation intérieure, qu'on appelle aussi l'estime ou le mépris.

L'estime et le mépris exprimés en paroles deviennent le blâme et l'éloge; manifestés par des signes, ils rendent ces signes honorifiques ou infamants, et forment ce qu'on nomme dans un sens actif l'honneur ou le déshonneur.

Le bonheur accordé d'après le jugement de mérite s'appelle la récompense; le malheur infligé conformément au jugement de démérite s'appelle la peine, la punition, le châtiment.

La peine et la récompense sont la confirmation ou la sanction de la loi soit naturelle, soit écrite. Il y a trois sortes de sanctions. 1° La sanction naturelle : c'est d'une part, le déplaisir que nous éprouvons à la vue de notre démérite et qu'on appelle, suivant la gravité, le repentir ou le remords; de l'autre, le plaisir que nous cause le spectacle de notre mérite et qu'on nomme, suivant le degré, la paix ou la joie de la conscience. Cette sanction comprend aussi les sentiments naturels que notre conduite excite dans le cœur des hommes: l'amour, l'admiration, la reconnaissance, l'aversion, l'indignation, le ressentiment. 2° La sanction civile ou positive : ce sont les peines et les récompenses portées par la loi écrite, qui nous touchent dans notre honneur, dans nos biens et dans notre personne. 3° La sanction religieuse : ce sont les peines et les récompenses qui nous attendent dans l'autre vie. Le degré de la sanction dépend du degré de mérite et de démérite. Celui qui ne fait que son devoir et ne va pas jusqu'à la bienfaisance gratuite évite le repentir, jouit de la paix de la conscience, mais il n'en goûte pas la joie. Il échappe aux châ-

timents de la loi écrite, mais elle ne lui décerne pas la récompense, elle la réserve au dévouement. Enfin il ne tombe pas sous le coup des punitions d'une autre vie, mais il ne se fait point de titre aux récompenses : il compromet son salut.

§ 4. L'ordre de préférence qu'on doit établir entre les vertus.

La bienfaisance est plus méritoire que la justice; mais la justice est obligatoire, et elle doit être accomplie avant la bienfaisance. L'une et l'autre passent avant l'empire de soi. Dans les actes de la bienfaisance et de la justice, si nous agissons envers un seul homme, nous devons préférer celui qui nous touche de plus près : notre enfant à notre ami, notre ami à notre concitoyen, notre concitoyen à l'étranger. C'est en ce sens que Cicéron a dit : Le salut de la société sera assuré, si notre bienfaisance se proportionne au degré de proximité qui nous rapproche d'autrui [1].

Si notre action peut s'étendre sur des sociétés tout entières, il faut au contraire préférer la plus vaste et par conséquent celle qui nous touche de moins près : mettre le genre humain avant la patrie, la patrie avant la cité, la cité avant la famille. C'est en ce sens que Fénelon a dit : J'aime l'humanité plus que ma patrie, ma patrie plus que ma famille, ma famille plus que moi-même [2].

Tels sont les objets de la conception morale. Ils se suivent et se soutiennent comme les anneaux de la même chaîne; ôtez le premier, tous les autres tombent. Les peines et les récompenses confirment l'honneur et le déshonneur; ces derniers présupposent la louange et le blâme; la louange et le blâme s'appuient sur l'estime et le mépris; l'estime et le mépris, comme l'admiration et la reconnaissance, l'indignation et le ressentiment, la joie de conscience et le remords, doivent avoir été précédés de l'appréciation du mérite et du dé-

1. *Optime autem societas hominum conjunctioque servabitur, si ut quisque erit conjunctissimus, ita in eum benignitatis plurimum conferetur. De Officiis*, liv. Ier, chap. XVI.

2. Voy. la *Morale sociale*, par Ad. Garnier, p. 4 et 5.

mérite; le mérite et le démérite ont nécessité la distinction du devoir et du dévouement. Cette distinction se rattache à la conception idéale de la vertu. Enfin la loi écrite a besoin de la loi non écrite; la lettre n'a de valeur qu'autant qu'elle est l'expression de l'esprit.

L'intelligence de l'homme ne ressemble pas, comme le dit quelque part Aristote, à des tablettes sur lesquelles il n'y a rien d'écrit[1], ou comme l'a dit Locke, à un papier blanc[2]; ce n'est pas un écho, un reflet, un pur miroir de la nature extérieure. L'homme conçoit des couleurs qu'il n'a pas encore vues, et d'après lesquelles il juge celles qu'il voit; il réforme les sons des instruments sur les sons qu'il entend dans sa pensée; il impose à la nature sensible les figures que produit son entendement; enfin il réforme la nature morale sur les modèles fournis par son esprit. Il ressemble donc à des tablettes sur lesquelles seraient marqués des caractères originaux, à une pierre de marbre dont les veines intérieures formeraient des figures, suivant l'expression de Leibniz[3], à un miroir qui produirait des représentations spontanées. Cicéron disait que si l'on brisait un bloc de marbre, on pourrait trouver dans ses veines quelques-uns des traits du visage humain, mais non une statue de Scopas[4]. L'intelligence de l'homme est ce bloc de marbre où se trouve toute faite la statue de Scopas.

§ 5. Conciliation de la conception morale et de la loi écrite.

Il y eut à Rome une secte de jurisconsultes qui prétendit s'en tenir à la loi écrite sans en chercher l'origine. C'était l'école de Sabinus. Elle combattait celle de Proculus, qui plaçait au-dessus de la loi l'idée du droit ou de la justice. On dit encore aujourd'hui, dans la cause des Sabiniens, qu'il n'y a pas pour l'esprit de conception antérieure à la vue de la loi écrite; que le mot *loi* signifie ce qui se *lit*; que les mots *droit*

1. *De l'âme*, liv. III, chap. IV, § 14.
2. *Essai sur l'entendement humain*, liv. II, chap. Ier, § 2.
3. *Nouvel essai*, avant-propos, édit. Erdmann, p. 196.
4. *De Divinit.*, t. XIII.

et *règle* désignent des objets matériels. En effet, le mot de *loi* n'a été inventé que quand on a transcrit dans les codes l'expression de la conception morale. Mais on a si bien compris que la loi est empruntée de la conception idéale, qu'on a désigné celle-ci sous le nom de *loi naturelle*, qui se lit des yeux de l'esprit, par opposition à la *loi écrite* ou positive, qui se lit des yeux du corps. Quant au mot de *droit* qui exprime non pas une chose matérielle mais la conception idéale d'une forme sur laquelle nous corrigeons celle des corps[1], à quoi pourrait-on mieux comparer la conception morale ou le modèle pour la conduite des mœurs, qu'à la conception géométrique ou au modèle pour la conduite de la main? Nous verrons plus tard comment, dans la formation du langage, les hommes ont été obligés d'exprimer les choses immatérielles par des mots qui avaient d'abord désigné exclusivement des choses corporelles[2].

La loi écrite est donc le résultat de la loi naturelle. Celle-ci fait toute l'autorité de celle-là. Partout le droit naturel et coutumier a précédé le droit écrit. Vico fait observer que dans Homère il n'est pas question de loi écrite; que le mot qui a signifié plus tard la loi[3] n'est employé qu'une seule fois dans l'*Iliade*, et y signifie pâturage. Prendre la loi positive pour la règle, c'est prendre la conséquence pour le principe. La loi positive n'est pas notre règle première, car nous la jugeons; nous concevons donc un principe qui lui est supérieur.

De plus, dans tous les temps, la loi positive a été insuffisante. Aujourd'hui encore, malgré le nombre incalculable de nos lois, il se présente devant nos tribunaux une foule de questions auxquelles ne s'applique pas de texte précis et qui sont décidées par l'équité naturelle. Il est défendu aux juges de refuser de juger sous prétexte du silence de la loi. Comment aurait-on fait une pareille défense, si la loi positive eût été la seule règle des jugements?

1. Voy. plus haut, p. 286 et 301.
2. Voy. plus loin, liv. IX, chap. IV.
3. Νόμος.

En même temps que le juge est obligé de suppléer au silence de la loi, on suppose que l'accusé la connaît sans la lire. Il n'est pas reçu à dire qu'il ne l'a pas lue. *Nul n'est censé ignorer la loi :* cela signifie, non pas qu'il est enjoint à tout le monde de la lire, mais que la loi positive n'est pas notre seule source d'instruction, ou, en d'autres termes, que la loi écrite, en ce qui concerne les délits et les crimes, n'est que la copie de la loi naturelle.

Mais, dira-t-on, s'il existe une loi naturelle, quel besoin avons-nous d'une loi écrite? Le même besoin que le géomètre a des figures tracées sur le tableau. « Elles aident, dit Platon, à penser aux figures idéales et à suivre le raisonnement géométrique[1]. » De même, la lecture de la loi écrite soutient la pensée de la loi naturelle. Demander pourquoi il existe une législation écrite, c'est demander pourquoi il existe des traités de géométrie. La conception des principes de la géométrie est une conception idéale et originale, comme nous l'avons fait voir[2]; mais ces principes sont susceptibles d'être combinés les uns avec les autres et conduits à des conséquences très-éloignées du point de départ. Les hommes qui ont le loisir de se livrer à ces spéculations, les écrivent pour les transmettre à leurs semblables. Leurs écrits, loin de nier les conceptions primitives, les confirment en s'appuyant sur elles. Il en est de même des traités de morale et de législation : le moraliste et le législateur combinent à loisir les principes du bien moral; ils en font l'application à toutes les circonstances de la vie commune, et ils offrent à leurs semblables le résultat de leurs travaux. La transcription de la loi morale est encore plus nécessaire que celle de la géométrie. Les principes et les conséquences de celle-ci ne contrarient aucun intérêt; les applications de la loi morale gênent et blessent les passions. Il faut qu'au milieu du trouble de l'esprit, un signe visible rappelle le souvenir de la loi. Le législateur travaille dans le silence des passions, loin du théâtre où elles s'agitent; il voit

1. Voy. plus haut, p. 302.
2. Voy. p. 301.

mieux les conséquences de la conception morale, et il donne un corps à sa pensée, pour qu'elle reste sensible au moment du désordre et du combat.

Si nous n'avions d'ailleurs à obéir qu'à une loi écrite, sans la rattacher à aucun principe pur, idéal et désintéressé, que signifieraient les mots d'estime, d'honneur, de récompense? Quel honneur y a-t-il à suivre aveuglément une lettre dont on n'apprécie pas la valeur. Si nous le faisons pour ne pas troubler la paix, nous savons donc qu'il est bien de ne pas troubler la paix, et nous mettons alors une conception idéale au-dessus de la loi positive.

§ 6. Conciliation de la conception morale avec le respect de la volonté de Dieu.

La conception idéale de la vertu, se concilie donc avec la vraie théorie de la loi écrite; elle ne se concilie pas moins avec la thèse qui fait reposer le fondement de la morale sur le respect de la volonté de Dieu. Dans ce système, il s'agit de la volonté de Dieu, telle qu'on peut la présumer d'après les lumières naturelles, ou telle qu'on la voit écrite dans les livres sacrés. Le premier point de vue est celui de Crusius, philosophe allemand du XVIIIe siècle, le second est celui de Pascal.

Occupons-nous d'abord du premier. Crusius dit « que la règle de nos actions est la volonté de Dieu; que Dieu veut la vertu et le bonheur, et que la vertu est ce qui répond aux perfections de la divinité[1]. » Nous accordons qu'une volonté extérieure, qui prescrit certaines actions, présente, en apparence, quelque chose de plus solide qu'un type idéal, qui n'est rien en dehors de l'esprit. Mais si l'on examine au fond la théorie de Crusius, on s'aperçoit qu'elle nous ramène à la conception purement idéale qu'elle semble révoquer en doute.

En effet, comment arrivons-nous par les lumières naturelles à penser que Dieu prescrit telle action plutôt que telle autre? A

1. Tennemann, *Manuel de l'histoire de la philosophie*, trad. de M. Cousin, 1re édit., t. II, p. 187.

quel signe reconnaissons-nous les actions ordonnées de Dieu? Pour joindre à l'idée de la vertu l'idée de la volonté divine, il faut commencer par avoir l'idée de la vertu. Où prendrez-vous cette idée, si ce n'est dans la conception idéale? C'est parce que vous concevez intérieurement le type de la tempérance, du courage, de la justice et de la bienfaisance que vous pensez que Dieu les recommande; vous ne pourriez prendre au hasard une action et supposer que Dieu la prescrit. Si vous le faisiez, vous ne changeriez pas pour cela le caractère de l'action, et vous altéreriez le caractère de votre Dieu. Platon, luttant contre les superstitions de son temps, et dévoilant peut-être une partie des mystères sacrés, disait : « Détourner sourdement de l'argent est une action basse; l'enlever ouvertement est un trait d'impudence; aucun des enfants de Jupiter ne s'est plu à faire ni l'un, ni l'autre; que personne donc ne se laisse tromper par les récits que débitent les poëtes ou tout autre conteur de fables... Les dieux ne se font point la guerre, ils ne se tendent point de piége... Si Esculape était fils d'un dieu, il ne convoitait pas un gain sordide, ou s'il le convoitait, il n'était pas fils d'un dieu[1]. » Platon ne raisonne pas ainsi : Mercure dérobe de l'argent, les dieux se font mutuellement la guerre, Esculape reçoit le prix de ses oracles, donc le vol, la discorde, la cupidité sont des vertus; mais il dit : le vol, la discorde, la cupidité sont des vices, donc les dieux n'en sont pas coupables et ils les défendent aux hommes; les poëtes qui leur imputent ces crimes doivent être bannis de la république. Platon ne détermine pas le bien et le mal par la volonté de Dieu, mais il détermine la volonté de Dieu par l'idée du bien et du mal; il ne va pas de la religion à la morale, mais de la morale à la religion.

Les hommes ont toujours suivi cette voie. On peut remarquer trois âges dans la vie de tous les peuples : l'âge des passions du corps, celui des passions de l'amour-propre, celui des affections de l'esprit et du cœur[2]. Chacun de ces âges cor-

1. *Les Lois*, trad. de M. Cousin, t. VIII, p. 337. *La République*, même traduction, t. IX, p. 107 et 173.

2. Voy. plus haut, t. Ier, p. 223.

respond à un état différent de la morale, que les passions altèrent toujours, et l'état de la morale réagit sur celui de la religion. La première époque est celle où les hommes ignorants et grossiers ne sont réunis qu'en petites tribus, ennemies les unes des autres, ayant sans cesse les armes à la main, cruelles et sanguinaires, parce qu'elles sont craintives et en proie à toutes les souffrances[1]. Les qualités que prisent ces barbares sont la force du bras, l'agilité des pieds, la violence et la ruse. Les vertus qu'ils estiment surtout sont la fidélité à la tribu, le courage guerrier, porté jusqu'à la soif du sang et la fermeté dans les supplices. Ils se représentent leurs divinités sur ce modèle. Pour eux, les dieux sont robustes, grands, agiles, violents, rusés; protecteurs de la tribu, avides du sang ennemi, audacieux, inflexibles. C'est l'époque où l'Inde adore Siva, le dieu sanguinaire, auquel on offre des victimes humaines; où les prêtres grecs demandent le sang d'Iphigénie; où Achille fait périr douze Troyens sur la tombe de Patrocle, pour honorer les dieux infernaux; où la prêtresse de la Tauride immole les étrangers; où les Spartiates font battre de verges les enfants au pied de la statue de Diane, jusqu'à ce que la déesse ait vu couler le sang. On aperçoit des vestiges de cet âge, même dans les livres de Moïse. Le peuple hébreu appelle Jéhovah le Dieu des armées, le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, comme si Dieu partageait la vertu patriotique d'Israël; il l'oppose au Dieu de Nachor et au Dieu de Laban; et le législateur prescrit l'offrande qui rachètera du sacrifice la tête de l'homme et celle de la femme. C'est le temps où les Troyens adorent les dieux de la guerre, Mars et Bellone, qui prennent part au combat; où les Romains invoquent le Jupiter Stator, qui arrête les soldats en déroute et le Jupiter Phérétrien, qui reçoit les dépouilles opimes; où enfin les Gaulois et les sauvages de toutes les contrées offrent à leur Teutatès des monceaux de corps ennemis.

A cette époque succède le temps où plusieurs tribus se réunissent en une seule nation. Les plus faibles ont été réduites en esclavage. La guerre ne se fait plus sur tous les

1. Voy. la *Morale sociale*, par Ad. Garnier, p. 322-324.

points du territoire ; elle est reportée à la frontière de la nation ; les peuples ne combattent plus pour l'existence, mais pour la suprématie ; ce n'est plus la faim ni le dénûment qui les poussent, c'est l'orgueil, l'ambition, l'amour de la gloire. Les races victorieuses forment chez les races vaincues des classes privilégiées ; la noblesse se sépare profondément du reste de la nation. Le soin de sa dignité, le courage, la tempérance, l'ordre, les convenances, la décence : telles sont les qualités et les vertus que ces peuples estiment. La justice est pour eux le maintien des rangs ; elle ordonne que les artisans n'entreprennent rien sur les guerriers, ni les guerriers sur les magistrats, de même dit Platon, que, dans l'individu, les besoins sensuels sont soumis au cœur et le cœur à la raison[1]. Par conséquent on suppose que les dieux ont fondé et protégent cet ordre et cette hiérarchie de l'État. A cette époque on croit dans l'Inde que les prêtres sont sortis de la tête de Brama, les guerriers de sa poitrine, les marchands de ses entrailles, et les ouvriers de ses pieds. On croit à Rome que les familles patriciennes sont particulièrement agréables aux dieux et qu'elles ont seules le droit de diriger les cérémonies religieuses et d'offrir les sacrifices.

Enfin vient l'âge où plusieurs nations se réunissent en un seul empire ; où elles se connaissent et se pénètrent intimement ; où les préjugés, les préventions, les haines nationales s'affaiblissent et s'éteignent. Les hommes s'aperçoivent alors qu'ils sont frères. Aux devoirs de la justice on joint ceux de la bienfaisance. C'est pour l'Orient l'époque des lois équitables et bienfaisantes de Manou, de Zoroastre, de Sésostris, l'époque de la croyance aux apparitions ou incarnations d'un dieu bienfaisant, de Vichnou dans l'Inde, de Dschemschid en Perse, d'Osiris en Égypte. Dans l'Occident, c'est l'époque où Cicéron marque les premiers traits du droit des nations, *juris gentium*, et du droit de la paix et de la guerre. Il veut que la guerre ne soit entreprise qu'après qu'on a épuisé tous les moyens de conciliation et que dans le but d'obtenir la paix[2] ; il

1. Voy. toute la *République* de Platon.
2. *De Officiis*, lib. I, cap. XI.

demande que les esclaves soient traités comme des ouvriers gagnant leur salaire[1]; il dit que, pendant une cherté, l'humanité, *humanitas*, commande de nourrir nos esclaves au péril même de nos enfants[2]; il ne donne d'autre borne à la bienfaisance que le respect de nos devoirs envers l'État et la famille[3]; il avance que l'homme est engagé à servir l'homme par le seul lien de l'humanité[4]; il ne veut pas qu'on fasse le moindre mal, sous l'apparence de l'utilité publique[5]; il enseigne que le plus honnête homme est celui qui, ne nuisant à personne, rend le plus de services[6], et il déclare que la vie d'Hercule, qui se dévouait au service de ses semblables, est plus convenable à la nature humaine qu'une vie passée dans la mollesse et les délices[7]. Ce progrès de la morale amène nécessairement un progrès dans la religion. Cicéron admet l'existence d'un seul Dieu providentiel, ami de tous les hommes, distribuant les récompenses sans acception de personne, ne tenant compte que de la vertu[8], et il étale la ruine des vieilles superstitions en se riant des augures[9].

Telle est la marche de l'esprit humain : à mesure que les passions grossières s'apaisent, la conception morale s'éclaircit, et notre idée de la divinité s'épure. Socrate fonde la science morale, et il ébranle les fondements des superstitions religieuses de son temps. Aux devoirs envers la cité et la patrie Cicéron ajoute les devoirs envers l'humanité, et il montre au doigt les augures. L'homme se fait un Dieu à son image. Plus il s'affranchit de ses passions, plus il perfectionne la conception idéale de la vertu, mieux il se représente la perfection divine; tant vaut la morale, tant vaut la religion.

1. *De Officiis*, lib. I, cap. XIII.
2. *Ibid.*, lib. III, cap. XXIII.
3. *Ibid.*, lib. I, cap. XIV.
4. *Hoc natura præscribit ut homo homini, quicumque sit, ob eam ipsam causam quod is homo sit, consultum velit.* (*De Officiis*, lib. III, cap. V, § 27.)
5. *De Officiis*, lib. III, cap. XXII.
6. *Ibid.*, lib. III, cap. V, VI.
7. *Ibid.*, lib. III, cap. V, § 25.
8. *De la République*, liv. VI, chap. VII, VIII, XVI, XVII.
9. *Lettres familières*, liv. VI, VI. — *De la Divination*, liv. II, chap. XXX et suivant.

Sans doute, l'idée de la vertu amène avec elle l'idée d'une puissance qui la prescrit, qui en punira la violation et en récompensera la pratique; mais l'idée de la vertu est antérieure à celle de la loi, du législateur, du rémunérateur et du vengeur. Si la religion confirme la morale, c'est la morale qui introduit la religion, et lorsque les apôtres du christianisme viennent annoncer au monde la nouvelle de Jésus ressuscité et appuyer sur cet exemple l'espérance de la résurrection des morts[1], ils s'exhortent les uns les autres à garder la pureté des mœurs, pour donner à la *bonne nouvelle* qu'ils apportent l'autorité de leurs vertus[2]. Un de nos poëtes a dit, en empruntant la démonstration la plus usitée par les premiers chrétiens :

> Des dieux que nous servons connais la différence :
> Les tiens t'ont commandé le meurtre et la vengeance,
> Et le mien, quand ton bras vient de m'assassiner,
> M'ordonne de te plaindre et de te pardonner[3].

Ce n'est pas la pureté de la religion qui autorise ici la morale, c'est la pureté de la morale qui autorise la religion.

Nous avons vu que Platon disait : si Esculape est fils d'un dieu, il ne convoite pas un gain sordide, ou, s'il le convoite, il n'est pas fils d'un dieu[4], nous disons aujourd'hui : Dieu veut la justice, ou, s'il ne la veut pas, il n'est pas Dieu. Nous avons donc, d'une part, l'idée de la justice, et, de l'autre, l'idée de la volonté de Dieu.

L'idée du bien moral et l'idée de la volonté de Dieu sont deux idées distinctes. La conception morale est immédiate, intuitive, primitive; nous n'allons pas de l'idée de la volonté de Dieu à celle du bien moral, mais de l'idée du bien moral à celle de la volonté de Dieu.

« La vertu, dit Crusius, est l'obéissance à la volonté de Dieu :

1. *Actes des apôtres*, II, 22-36; XIII, 30-38.
2. Saint Paul, *Épître aux Romains*, XII, 9-21; *seconde Épître aux Corinthiens*, VI, 3-10.
3. Voltaire, *Alzire*, acte V, scène dernière.
4. Voy. plus haut, p. 324.

faisons ce que Dieu nous commande, et nous serons vertueux.» Mais pourquoi ferons-nous ce que Dieu nous commande? Parce que, direz-vous, l'obéissance à Dieu est une vertu. Vous tournez dans un cercle, car vous définissez la vertu par l'obéissance à la volonté de Dieu, et l'obéissance à la volonté de Dieu par la vertu. Si vous concevez directement que l'obéissance à Dieu soit une vertu, vous concevrez de même que l'action de s'instruire, la tempérance, le courage, la justice, la bienfaisance sont des vertus, et qu'elles ne sont commandées de Dieu que parce qu'elles sont des vertus.

En dernier lieu, quand on avance que Dieu veut la vertu, on entend que Dieu pense la vertu et qu'il la prescrit, et qu'il la pense avant de la prescrire. Or la pensée de la vertu en Dieu est une pensée purement idéale; car, en dehors de la pensée de Dieu, la vertu n'est rien. Ceci établi, comment pouvons-nous préjuger naturellement la pensée de Dieu sur la vertu, n'est-ce pas à l'aide de notre propre pensée sur le même sujet? Si la pensée de la vertu est idéale en Dieu, elle l'est donc aussi en nous-mêmes. La vertu parfaite est une conception purement idéale comme le cercle parfait. On peut dire, sans doute, que la vertu est l'obéissance à la volonté de Dieu, puisque c'est Dieu qui nous donne l'idée de la vertu et qui nous prescrit de la suivre; mais il faut que nous ayons l'idée de la justice et de la charité avant de savoir qu'elles sont ordonnées de Dieu, et qu'il est lui-même souverainement juste et souverainement bon, de même que nous avons besoin de concevoir la géométrie avant de savoir qu'il est l'éternel géomètre.

Lorsque nous n'avons, pour présumer la volonté de Dieu, que les lumières naturelles, nous sommes obligés de partir de l'idée de la vertu pour savoir quels sont les actes ordonnés de Dieu; mais, dit-on, nous évitons ce cercle vicieux, lorsque nous prenons la volonté de Dieu dans les textes sacrés. Alors nous n'avons pas besoin de conclure de la justice à la volonté de Dieu, mais de la volonté de Dieu nous concluons à la justice.

Nous répondrons d'abord que substituer, au sujet de la morale, la révélation à la philosophie, c'est déclarer que la lumière naturelle nous manque et professer le scepticisme sur

ce point. Pascal, pour essayer d'établir la foi sur les ruines de la raison, fut obligé d'embrasser un pyrrhonisme universel. On sait, par la préface de la première édition des *Pensées*, que les fragments réunis sous ce titre devaient faire partie d'un ouvrage où l'auteur aurait tenté de montrer que l'entendement de l'homme ne produit que confusion et ténèbres, et que tout s'éclaircit et s'ordonne à la lumière de la révélation. Pascal y prenait donc plaisir à accabler la raison humaine sous les preuves de sa prétendue faiblesse et sous ses apparentes contradictions. Il y soutenait que la lumière naturelle est incapable de nous montrer notre devoir : « Ceux qui sont dans le déréglement, écrivait-il, disent à ceux qui sont dans l'ordre que ce sont ces derniers qui s'éloignent de la nature, et ils la croient suivre, comme ceux qui sont dans un vaisseau croient que ceux qui sont au port fuient. Le langage est pareil de tous côtés. Il faut avoir un point fixe pour en juger. Le port juge ceux qui sont dans le vaisseau. Mais où prendrons-nous un point dans la morale[1] ? » Pascal n'espère trouver ce point que dans la volonté de Dieu, telle qu'elle est révélée par l'Écriture sainte. Mais premièrement, comme nous l'avons dit, pour savoir que la volonté de Dieu est juste, il faut que nous ayons d'abord l'idée de la justice. Les mages de la Perse croyaient à un dieu du mal ; pour eux l'idée de la divinité n'était donc pas synonyme de l'idée de la justice. Secondement l'idée du bien et du mal moral apparaît chez les enfants, avant qu'on leur communique la lumière de la révélation, et pour leur faire regarder comme juste un acte injuste, il ne suffirait pas de leur dire que Dieu le veut. Cela ne changerait pas l'idée qu'ils se font de la justice, mais l'idée qu'ils se font de la nature de Dieu. Troisièmement, de même que la loi écrite suppose la loi non écrite et renvoie le juge aux lumières de l'équité[2], de même la loi sacrée a toujours supposé la loi naturelle. Elle n'a jamais prétendu la remplacer, mais la confirmer et sur quelques points seulement. Les livres sacrés des chrétiens établissent quatre révé-

1. Pascal, édit. F., t. Ier, p. 192.
2. *Code civil*, art. 4.

lations positives : la première adressée à Adam, la seconde à Noé, la troisième à Moïse, et la quatrième aux disciples de Jésus. Aucune de ces révélations ne comprend dans son texte toutes les prescriptions morales, et d'après ces écrits mêmes, Dieu a toujours plus demandé à l'homme qu'il n'avait mis dans le texte de la loi.

La première révélation ne contient que l'interdiction de toucher aux fruits de l'arbre de la science. La défense est transgressée; l'homme est chassé du lieu de délices, aucune révélation nouvelle ne lui est accordée, et cependant bientôt Dieu redemande à Caïn le sang d'Abel. « Caïn, qu'as-tu fait de ton frère? — Me l'avez-vous donné à garder[1]? » En effet, Dieu n'a rien dit à ce sujet, et cependant il punit le meurtrier. C'est qu'il a mis dans l'intelligence humaine la lumière suffisante. Autrement, aurait-il pu frapper le meurtrier et punir les fautes des hommes, par la catastrophe dont il ne préserve que la famille de Noé?

C'est à cette famille seulement qu'il adresse une seconde révélation positive; c'est alors pour la première fois qu'il défend le meurtre, en ajoutant sur ce point à la lumière naturelle la confirmation de la parole. « Quiconque aura répandu le sang de l'homme, sera puni par l'effusion de son propre sang; car l'homme a été créé à l'image de Dieu[2]. » Cette seconde révélation positive laisse encore beaucoup à faire à la conscience naturelle. Dieu n'a pas prescrit le respect de la pudeur, et cependant il maudit Cham qui a violé cette règle à l'égard de son père[3]. Il n'a pas défendu l'adultère, et cependant Pharaon et Abimelech se révoltent contre Abraham qui les a exposés à ce crime, en leur cachant la condition de Sara[4], et Joseph répond aux sollicitations de la femme de son maître : « Vous voyez que mon maître m'a confié toutes choses, et que m'ayant mis tout entre les mains, il ne s'est réservé que vous seule, qui êtes sa femme : comment donc pourrais-

1. *Genèse*, IV, 10 et suiv.
2. *Ibid.*, IX, 6.
3. *Ibid.*, IX, 25.
4. *Ibid.*, XII, 18 ; XX.

je commettre un si grand crime et pécher contre mon Dieu[1]? » Dieu n'a pas encore ordonné aux hommes de protéger leurs proches et d'épargner le vaincu, et cependant il loue Abraham, qui a couru à la défense de Loth et qui n'a pas commis de pillage chez l'ennemi[2], et il condamne les fils de Jacob qui ont vendu leur frère[3].

Il y a un passage de l'histoire sacrée où la conception morale est mise en opposition avec ce qui semble la volonté arrêtée de Dieu. Lorsque l'Éternel médite de punir Sodome, il se présente à Abraham sous la figure de trois jeunes hommes et il lui déclare son dessein. Abraham, s'approchant, lui dit : « Perdrez-vous le juste avec l'impie? S'il y a cinquante justes périront-ils avec tous les autres? Non, sans doute, vous êtes bien éloigné d'agir de la sorte, et de confondre les bons avec les méchants. Cette conduite ne vous convient en aucune sorte; et jugeant toute la terre, vous ne pourrez exercer un tel jugement. » Le Seigneur lui répond : « Si je trouve dans tout Sodome cinquante justes, je pardonnerai à cause d'eux à toute la ville. » Abraham dit ensuite : « Puisque j'ai commencé, je parlerai encore à mon Seigneur, quoique je ne sois que poudre et que cendre. S'il s'en fallait de cinq qu'il n'y eût cinquante justes, perdriez-vous toute la ville parce qu'il n'y en aurait que quarante-cinq? » Le Seigneur lui dit : « Je ne perdrai point la ville s'il s'y trouve quarante-cinq justes. » Abraham lui dit de nouveau : « Mais s'il y a quarante justes, que ferez-vous? — Je ne détruirai point la ville, dit le Seigneur, si j'y trouve quarante justes. — Je vous prie, Seigneur, dit Abraham, de ne pas trouver mauvais que je parle une troisième fois : si vous trouvez dans cette ville trente justes, que ferez-vous?— Si j'en trouve trente, dit le Seigneur, je ne la perdrai point.— Puisque j'ai commencé, reprit Abraham, je parlerai encore à mon Seigneur : et si vous en trouviez vingt?—Dieu lui dit : Je ne la perdrai point non plus s'il y en a vingt. — Seigneur, ajouta

1. *Genèse*, XXXIX, 8, 9.
2. *Ibid.*, XIV, 14, 16, 22, 23.
3. *Ibid.*, XLII, 21.

Abraham, ne vous irritez pas, je vous supplie, de ce que je parle une dernière fois : et si vous trouvez dix justes dans cette ville? — Je ne la perdrai point, dit le Seigneur, s'il y a dix justes[1].»

L'histoire sacrée donne ici raison à la conception morale de l'homme contre ce qui semble la parole de Dieu. Cette parole prononce la condamnation de Sodome tout entière : Abraham réclame : sur quel fondement s'appuie-t-il? Sur la parole de Dieu? Non, puisqu'il combat cette parole. Il la combat pour ainsi dire pied à pied et la fait reculer jusqu'à ce qu'elle ait déclaré que les justes seront épargnés, et cette victoire, Abraham la remporte par les seules armes de la raison naturelle.

On a dit qu'Ismaël, en quittant la tente d'Abraham, avait emporté un code complet de morale et que c'était par lui que la morale s'était répandue de la terre de Chanaan dans le reste du monde. Mais sur quel texte ou au moins sur quelle parole Ismaël aurait-il pu copier ce code complet? Dieu a permis aux hommes de multiplier, de manger la chair des animaux et il leur a défendu l'homicide. Il n'a rien prononcé de plus[2]. Dira-t-on qu'il devait avoir fait à Adam, à Noé et même à Abraham des révélations plus amples que celles qui sont dans les textes sacrés? Mais alors on se jette dans les suppositions philosophiques ; on sort du domaine de la théologie positive, qui permet d'interpréter les textes, mais qui défend d'en supposer. Ismaël, en sortant de la terre sacrée, emporte les paroles qui défendent le meurtre et, pour le reste, le flambeau qui guidait Abraham, qui avait guidé Noé et ses fils, le flambeau de la lumière naturelle.

Au sortir de la captivité d'Égypte, Dieu parle à son peuple une troisième fois. Il donne les dix commandements. Est-ce à dire que jusque-là il ait laissé son peuple sans guide? Non, il a puni l'infraction des dix commandements avant qu'ils fussent écrits. Il veut seulement confirmer ces prescriptions naturelles en les faisant tracer par Moïse sur les tables de pierre. La loi de Moïse comprend-elle tous les devoirs, et la lumière

1. *Genèse*, XVIII, 23-32.
2. *Ibid.*, IX, 1-7.

naturelle peut-elle s'éteindre? Il s'en faut de beaucoup. On chercherait en vain dans loi de Moïse la condamnation de l'orgueil, de la vanité, de l'ambition, de la colère. L'esclavage y est autorisé; l'époux peut répudier l'épouse; le père peut vendre la fille; le chef de la famille n'accorde sa bénédiction qu'à un seul enfant; l'aîné obtient double part dans l'héritage; la peine de mort est prodiguée : elle frappe non-seulement le crime d'adultère, mais la violation du sabbat, mais l'excitation au changement de religion, et elle atteint le profane qui touche de la main les vases sacrés ou même le sol du mont Sinaï[1]. La loi de Moïse était donc seulement celle que le peuple hébreu pouvait porter à cette époque, et non pas la loi morale tout entière.

Enfin la quatrième révélation, celle de l'Évangile, choisit dans la troisième un précepte qu'elle élève au-dessus de tous les autres : « Aimez Dieu par-dessus toute chose, dit-elle, et votre prochain comme vous-même, c'est là la loi et les prophètes. » En effet, l'ancienne loi avait dit : « Tu aimeras l'Éternel ton Dieu de toute ton âme, de tout ton cœur et de toutes tes forces... Tu aimeras ton prochain comme toi-même : je suis l'Éternel[2]. » Mais si ce précepte n'avait pas dispensé de la lumière naturelle, du temps de l'ancienne loi, peut-il en dispenser du temps de la loi nouvelle? En admettant qu'il contienne toute la morale religieuse et toute la morale sociale contient-il la morale individuelle? Dirons-nous, comme Hutcheson, que le devoir de la tempérance et du courage ne sont que le devoir d'aimer Dieu par-dessus toute chose et le prochain comme soi-même? Si les vertus individuelles sont des moyens de plaire à Dieu, encore faut-il que la conception morale nous indique qu'elles sont les vertus individuelles? Le devoir d'aimer le prochain comme soi-même, laissait subsister dans l'ancienne loi la répudiation, la servitude; peut-il encore souffrir ce voisinage? La parabole du Samaritain montre que notre prochain est plutôt l'étranger qui nous porte se-

1. *Exode*, XIX, XXI, XXIII, XXXI; *Lévitique*, XIX, XX, XXV; *Deutéronome*, XV, XXI, XXIV.

2. *Deutéronome*, VI, 5; *Lévitique*, XIX, 18.

cours que le concitoyen qui nous abandonne : cela veut-il dire que nous soyons plus obligés envers l'étranger qu'envers notre concitoyen ? Le devoir de la charité fait-il passer la bienfaisance avant la justice, et ne faut-il pas commencer par la justice avant de nous élever à la bienfaisance ? Toutes ces questions sont abandonnées à la décision de la conscience naturelle. L'Évangile n'aurait donc pas eu pour but de la remplacer, mais de la confirmer sur les points les plus essentiels.

Non-seulement les textes regardés comme sacrés n'ont pas tout dit, mais souvent dans ce qu'ils disent ils ont besoin d'interprétation. Selon Pascal, les mots : *Sede a dextris meis,* l'odeur des parfums, la terre grasse, le Dieu jaloux, sont des expressions qui ne doivent pas être prises au propre ; le sens littéral n'est pas le vrai, les prophètes l'ont dit eux-mêmes. Ils entendaient par les biens temporels d'autres biens, car cela serait indigne de Dieu. Ils avouent que leurs discours sont obscurs, et leurs discours se contredisent. « Qu'on lise le vieux Testament en cette vue et qu'on voie si les sacrifices étaient vrais, si la parenté d'Abraham était la vraie cause de l'amitié de Dieu, si la terre promise était le véritable lieu de repos. Non. Donc c'étaient des figures. Qu'on voie de même toutes les cérémonies ordonnées et tous les commandements qui ne sont pas pour la charité, on verra que c'en sont les figures[1]. »

Quelques personnes se fondant sur des passages de l'Écriture sainte ont voulu introduire la doctrine que la justice de Dieu diffère de la justice des hommes, non pas en ce sens qu'elle est supérieure, mais qu'elle est différente. Nous emprunterons encore sur ce sujet, l'autorité de Pascal, et de Pascal écrivant ses lettres sous le contrôle sévère de Nicole et d'Arnault. « Selon saint Augustin et saint Thomas, dit-il, quand l'Écriture nous présente quelque passage dont le premier sens littéral se trouve contraire à ce que les sens ou la raison reconnaissent avec certitude, il ne faut pas entreprendre de désavouer les sens et la raison en cette rencontre, pour les soumettre à l'autorité de ce sens apparent de l'Écriture. Mais il faut interpré-

1. *Pensées,* édit. F., t. II, p. 246, 247, 253, 258 et 364.

ter l'Écriture et y chercher un autre sens qui s'accorde avec cette vérité sensible, parce que la parole de Dieu étant infaillible dans les faits mêmes, et le rapport des sens et de la raison, agissant dans leur étendue, étant certain aussi, il faut que ces deux vérités s'accordent; et comme l'Écriture se peut interpréter en différentes manières, au lieu que le rapport des sens est unique, on doit en ces matières prendre pour la véritable interprétation de l'Écriture celle qui convient au rapport fidèle des sens. Il faut observer deux choses, selon saint Augustin, l'une, que l'Écriture a toujours un sens véritable, l'autre que comme elle peut recevoir plusieurs sens, quand on en trouve un que la raison convainc certainement de fausseté, il ne faut pas s'obstiner à dire que c'en soit le sens naturel, mais en chercher un autre qui s'accorde avec la raison[1]. » L'autorité de l'Écriture est donc soumise ici à celle des sens et de la raison; et, en effet, si Dieu nous a ouvert plusieurs voies, il a voulu les diriger au même but et non à des buts opposés.

§ 7. De la valeur de la parole pour l'enseignement de la morale.

La parole n'étant que l'expression de la connaissance, elle doit nécessairement le céder à la connaissance qui saisit la vérité sans intermédiaire, et pour ainsi dire face à face. La parole peut servir seulement de confirmation aux connaissances primitives, que Dieu nous a donné la faculté d'acquérir par nous-mêmes. Bien loin que la parole puisse enseigner les vérités premières de la morale, elle n'a le pouvoir d'enseigner aucune vérité intuitive. En effet, elle n'est qu'une suite de sons et elle ne donne par elle-même que l'idée du son. Comment acquérons-nous la connaissance des choses matérielles? est-ce par la parole ou par l'exercice des facultés naturelles qu'on appelle les sens extérieurs? La parole peut-elle donner l'idée de la couleur aux aveugles, celle de la saveur ou de l'odeur aux hommes qui n'ont point le goût ou l'odorat, celle de l'étendue tangible et résistante à ceux qui ne veulent ni toucher ni se mouvoir?

1. *Lettres provinciales*, édit. Paris, 1830, t. II, p. 190.

Quant aux objets que nous montrent la conscience et la mémoire, peuvent-ils se révéler par la parole? Les mots d'*unité*, d'*identité* porteront-ils quelque idée à mon intelligence, si je n'ai pas la faculté de savoir par moi-même que je suis *un* et *identique?* Lorsque j'aurai fait sur moi-même telle ou telle découverte, je pourrai croire que par tel ou tel mot mes semblables veulent exprimer une découverte du même genre qu'ils auront faite dans leur âme. J'irai de la chose au mot et non du mot à la chose, et le mot pourra seulement me confirmer dans la possession de la vérité, en m'apprenant que mes semblables la connaissent comme moi. Les objets de l'intuition pure extérieure nous fourniront les mêmes observations. Si je ne suis pas capable de percevoir par moi-même qu'il y a un espace infini, un temps absolu, une substance active, première et dernière, les mots qui expriment ces choses ne me feront connaître que les syllabes dont ils se composent. Il en est ainsi des objets de la conception idéale qui nous occupe en ce moment. De même que si le jeune enfant ne se représente pas ce qu'il a connu autrefois, jamais il n'attachera de sens aux mots de *réminiscence*, de *représentation mentale*, par lesquels vous exprimez les peintures intérieures de votre esprit, de même, s'il ne conçoit pas spontanément une règle, un modèle de conduite qui contienne l'obéissance, la franchise, la probité, il ne comprendra pas qu'il est *bien* d'obéir, qu'il est *mal* de mentir, de dérober, etc. S'il n'a pour sources de connaissances que les sens extérieurs et la parole d'autrui, *bien*, *mal* seront pour lui des mots qui n'exprimeront que les sensations physiques, ou des termes vides de sens qu'il ne répétera jamais, faute de les comprendre.

On a récemment introduit une doctrine toute nouvelle : c'est que les vérités qui ne sont pas de l'ordre sensible ne peuvent être connues qu'à l'aide du langage et de la parole; que le développement de l'idée est contemporain et même identique au développement de la parole; que si l'homme ne parle que parce qu'il pense, il ne pense que parce qu'il parle; qu'en même temps qu'il pense sa parole, il parle intérieurement sa pensée; que Dieu ne lui a fourni les

idées des objets qui ne tombent point sous les sens, qu'en lui fournissant en même temps les mots qui expriment ces objets[1]. Sans entrer pour le moment dans l'examen détaillé de cette doctrine, nous ferons remarquer qu'elle admet que Dieu procure à la fois le mot et l'idée ; de sorte que l'idée ne vient pas du mot, mais vient en même temps que lui de Dieu lui-même : ce n'est donc pas non plus, dans cette hypothèse, le mot qui crée ou révèle l'idée.

Pour montrer que l'idée n'est pas indissolublement liée à l'articulation qui l'exprime, nous citerons quelques passages d'une intéressante lettre, écrite par de pieux instituteurs, qui se dévouent à l'éducation des sourds-muets. « J'ai lu avec peine, dit M. du Puget, directeur de l'institution des sourds-muets d'Edgbaston, que M. l'abbé Montaigne, par un zèle pardonnable peut-être, a publié un ouvrage où il cherche à prouver que le sourd-muet, sans instruction, est privé du sentiment moral ; qu'il est incapable de distinguer le bien du mal, le juste de l'injuste. L'histoire que je vais rapporter ne me laisse point douter que la thèse du savant abbé ne soit contraire aux lois de la nature... Un dimanche, tâchant d'expliquer aux élèves de mes deux premières classes quelques versets du troisième chapitre de l'évangile de saint Jean, j'avais beaucoup de peine à leur faire comprendre le dix-neuvième ainsi conçu : « La cause de la condamnation est que la lumière est venue dans le monde et que les hommes ont mieux aimé les ténèbres que la lumière, parce que leurs œuvres étaient mauvaises. » Il me vint à l'esprit d'appeler Georges Collier, qui n'était que depuis trois ou quatre jours parmi nous. Je fis devant lui des signes qui exprimaient des vertus et des vices, tels que l'obéissance, la désobéissance, etc. ; je remarquai que mon nouvel élève faisait invariablement des signes d'approbation pour les vertus et de désapprobation pour les vices, tellement que ses camarades, déjà instruits, étaient surpris de la justesse de ses réponses. Là-dessus je parus aussi surpris qu'eux-mêmes, et leur demandai s'ils lui avaient suggéré ses

1. De Bonald, *Traité de législation primitive.*

réponses : ils le nièrent. Je leur demandai de nouveau à quelle source il avait puisé cette connaissance, et ceux d'entre eux, dont l'intelligence était le plus développée, conclurent qu'il l'avait reçue de Dieu avec la vie... J'avais atteint mon but et je leur dis que c'était là la vraie lumière qui éclaire tout homme venant en ce monde. Il suffit, pour faire taire tant de préventions injustes, d'observer attentivement le sourd-muet : on verra qu'il est loin d'être étranger aux sentiments moraux ; il a la conscience du bien et du mal, il se cache des mauvaises actions et jouit de celles qui sont louables ; il a le sentiment de la véracité et rougit du mensonge ; il a celui de la justice : toute punition injuste l'excite à la révolte ; il sait qu'il est bien de secourir son semblable, qu'il est mal de lui nuire. A ces notions morales, le sourd-muet joint même quelquefois celle d'une puissance inconnue, dont il ne saurait se rendre compte, mais qu'il ne peut se refuser d'admettre. M. Reitter, autrefois directeur de l'institution des sourds-muets de Lintz, dit, dans son ouvrage envoyé au concours de Vienne en 1823, que beaucoup de sourds-muets ont, *avant leur instruction,* un sentiment très-vif du bien et du mal, et que ceux qui en sont privés doivent ce défaut *à l'isolement dans lequel ils ont végété au sein de leur famille*[1]. »

On dira que si la parole n'a pas révélé les notions morales aux sourds-muets, le geste a tenu, à leur égard, la place de la parole. Mais le geste ne peut porter une idée à l'intelligence du sourd-muet, que si ce dernier s'est déjà formé cette idée par un autre moyen que le geste. Le geste ne donne par lui-même que la notion d'un corps en mouvement. Pour que nous y attachions une autre idée, il faut que nous la prenions en notre âme et que nous croyions par interprétation qu'elle est aussi dans l'esprit de celui qui nous adresse le geste. Nous verrons plus loin que la faculté d'interprétation ne nous crée aucune idée nouvelle, mais nous fait seulement croire que nos semblables ont, dans tel moment, telle idée conforme à

1. *Troisième circulaire de l'Institut royal des sourds-muets,* septembre 1832, p. 48.

celle que nous avons déjà observée dans notre âme[1]. La parole et le geste sont donc incapables de fournir d'autres connaissances primitives que celles d'un son ou d'un mouvement.

La moralité d'un enfant n'est pas toujours en raison de l'éducation qu'il a reçue. Souvent des parents légers ou coupables sont blâmés par de jeunes enfants, auxquels ils n'ont donné pourtant que de mauvais exemples; et pour commettre une mauvaise action, ils se cachent de leurs fils, comme de juges incorruptibles, devant lesquels ils auraient à rougir.

Voulons-nous dire que tout enseignement soit inutile ; qu'il faille fermer les écoles et brûler les livres? Cette conclusion est bien loin de notre pensée. Nous faisons à l'enseignement et à la tradition la plus grande part dans la propagation des connaissances. Les vérités sont de deux ordres : elles sont immédiates ou médiates. Celles-ci sont tirées ou formées des premières par décomposition ou composition ; celles-là sont acquises directement. L'enseignement nous est nécessaire pour les unes comme pour les autres. Pour les vérités immédiates, le maître nous place dans la condition où nous pouvons les acquérir de nous-mêmes. Le naturaliste nous introduit dans son cabinet; il nous montre les objets qu'il a rassemblés, et nous en donne le nom en même temps qu'il nous les montre. Le physicien nous fait assister à ses expériences ; le moraliste nous place en présence des événements où naissent les sentiments et les idées qu'il veut nous faire découvrir en nous-mêmes, et il nomme ces sentiments et ces idées. Une fois que les noms sont imposés aux vérités immédiates, le maître n'a plus besoin de montrer les objets, il se contente d'employer les mots. En comparant et en distinguant les mots, il compare et distingue les idées ; c'est ainsi qu'il compose et décompose les connaissances de ses auditeurs, en apparence par le seul secours de la parole, mais au fond par le souvenir toujours présent des vérités primitives, qu'il les a mis en mesure d'acquérir d'eux-mêmes, au moyen de leurs facultés naturelles.

1. Voy. plus loin, même livre, sect. III, chap. II.

Il s'en faut donc de beaucoup que nous refusions de reconnaître l'efficacité de l'enseignement, et particulièrement le pouvoir de l'éducation morale; nous pensons même qu'il serait possible de donner à celle-ci plus de développement qu'on ne le fait d'ordinaire. De ce que nous avons naturellement la faculté de voir et d'entendre, il n'en résulte pas que l'attention et l'exercice ne perfectionnent pas chez nous l'ouïe et la vue; de ce que la mémoire est une faculté naturelle, il ne s'ensuit pas qu'elle puisse se passer de culture. La conception morale se fortifie et s'étend, comme toutes les facultés intellectuelles, par l'exercice et l'attention. Il faut nous exercer, dit Cicéron, à devenir bons raisonneurs en morale[1], et pour cela réfléchir non sur l'assassinat, l'empoisonnement, le faux, le vol, le péculat, qui sont plutôt l'objet des fers et des cachots que de la discussion et de la philosophie, mais sur ces actions délicates où le vulgaire n'aperçoit point le mal, et que se permettent des gens qui passent pour honnêtes[2]. Ces actions donnent lieu à des questions épineuses dont le philosophe romain remplit tout le troisième livre de son *Traité des devoirs*. Il faut surtout joindre la pratique à la théorie, accoutumer les enfants à respecter dans leur conduite les moindres intérêts d'autrui, à prendre de l'empire sur eux-mêmes et à pratiquer la bienfaisance; les fortifier dans cette conduite par la lecture des histoires qui contiennent des actes de vertu, et principalement par le spectacle des bons exemples. Pythagore nous enseigne l'art de travailler toute notre vie à notre amélioration morale, par une revue journalière de notre conscience, et Franklin joint au conseil de Pythagore celui de consacrer successivement un jour à chacun des défauts que nous voulons combattre en nous, afin de ne pas diminuer nos forces en les divisant contre plusieurs ennemis à la fois.

Nous reconnaissons donc et nous proclamons à haute voix le pouvoir de l'enseignement, de l'instruction et de l'éducation, pour toutes les sciences et en particulier pour la morale,

1. *Boni ratiocinatores.*
2. *De Officiis*, liv. III, chap. XVIII.

mais nous persistons à dire que la parole ne peut transmettre, par elle-même, aucune vérité immédiate; que l'éducation ne peut rien créer; qu'elle a besoin de s'appuyer sur certains principes qu'elle ne fait pas et qu'elle trouve tout faits dans l'esprit; qu'elle n'invente pas plus les axiomes de la morale que ceux de la géométrie ; que, si elle les inventait, elle pourrait en donner d'autres à son gré; que, de même qu'elle ne parviendrait pas à propager une fausse géométrie, elle ne parviendrait pas non plus à fausser les principes de la morale. Chez certains brigands de l'Inde[1], les pères, pour dresser les enfants au vol et à l'assassinat, s'appuient sur le droit de la légitime défense, sur le devoir envers les membres de la même tribu; ils ne trompent leurs fils que sur les intentions des membres de la grande société en dehors de laquelle ils vivent, mais non sur les principes de la morale[2]. Les vérités morales sont donc comme toutes les vérités primitives : la parole ne peut les transmettre. « A proprement parler, dit Bossuet, d'après saint Augustin, un homme ne peut rien apprendre à un autre homme, mais il peut seulement lui faire trouver la vérité qu'il a déjà en lui-même, en le rendant attentif aux idées qui la lui découvrent intérieurement, à peu près comme on indique un objet sensible à un homme qui ne le voit pas, en le lui montrant du doigt et en lui faisant tourner ses regards de ce côté-là[3]. »

Aussi le pieux Nicole n'a-t-il pas fait difficulté de dire : « Mais la révélation *extérieure* ne sert de rien, si Dieu n'éclaire *intérieurement* nos esprits, s'il ne luit en eux comme vérité et comme lumière, et s'il ne leur découvre la beauté de la justice. Et c'est pourquoi il est dit qu'il y a une véritable lumière qui éclaire tout homme venant en ce monde[4]. »

1. *Les Phauségars.*
2. *Tableau pittoresque de l'Inde*, traduit de l'anglais du révér. H. Caunter, par Urbain.
3. *Logique*, liv. Ier, chap. XXXVII, édit. de Lens, p. 318.
4. « Erat lux vera quæ illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum. » *Essais de morale*, édit. de 1755, t. Ier, p. 80.

§ 6. Universalité des principes de la morale.

Ceux qui considèrent le christianisme comme la révélation d'une morale nouvelle, ne comprennent pas le véritable caractère du christianisme. Ils sont, à leur insu, de l'avis de Bentham, qui ne regardait la religion chrétienne que comme un moyen de police, et les prêtres que comme des professeurs de morale. Le christianisme remplit une autre mission : il a pour but de répondre, d'une manière positive et par une révélation expresse, aux questions que l'homme s'adresse sur son origine et sur sa fin, sur la nature et sur les attributs de Dieu, sur les rapports de la créature et du créateur. Les chrétiens reprochent aux philosophes anciens, à Socrate, à Platon, à Sénèque, à Épictète, de n'avoir fait qu'entrevoir l'immortalité de l'âme, d'avoir hésité dans leurs démonstrations, et ils promettent la vie éternelle comme le digne prix de la mort d'un Dieu[1]. Ils se distinguent des philosophes en ce que ceux-ci ne marchent qu'à la clarté des lumières naturelles, tandis que ceux-là s'appuient sur une révélation explicite, en faveur de laquelle ils invoquent les miracles, les prophéties et la doctrine[2]. Mais les chrétiens ne viennent point prêcher une morale nouvelle, ils donnent seulement de nouveaux motifs de la mettre en pratique. Ils annoncent la proximité du dernier jugement et la nécessité de faire immédiatement pénitence. « Tous les commandements, disent-ils, sont compris en abrégé dans cette parole : Vous aimerez le prochain comme vous-même... Acquittons-nous donc de cet amour, et d'autant plus que nous savons que le temps presse et que l'heure est déjà venue de nous réveiller de notre assoupissement... La nuit est déjà fort avancée et le jour s'approche. Quittons donc les œuvres de ténèbres et revêtons-nous des armes de lumière. Marchons avec bienséance et honnêteté comme on marche du-

1. Pascal, *Pensées*, édit. Faugères, t. Ier, p. 364 au bas ; t. II, p. 91, 93. Nicole, *Essais de morale*, édit. 1755, t. Ier, p. 63.
2. Pascal, *Pensées*, édit. Faugères, t. II, p. 234.

rant le jour. Ne vous laissez point aller aux débauches ni aux ivrogneries, aux impudicités ni aux dissolutions, aux querelles ni aux envies, etc.[1] »

« La raison et la révélation, dit une autorité presque sainte[2], ne sont pas deux sources opposées, desquelles s'écoulent des pensées et des opinions contraires. Ce sont deux sources d'où nous viennent *les mêmes vérités morales* et religieuses. Ce sont deux émanations du même père de lumière, duquel émane tout don parfait; deux paroles prononcées par le même Dieu de vérité, qui ne peut mentir ni se démentir. Sauf les mystères... Dieu n'a rien révélé à l'homme que sa raison ne puisse justifier. Il possédait déjà, dit saint Augustin, la vérité dans son cœur, mais il ne la lisait plus dans cette partie intime de lui-même : Dieu l'a écrite en caractère matériels. Il n'entendait plus la voix de Dieu dans sa conscience; Dieu lui a parlé extérieurement, afin de le frapper par le concert de ces deux voix. Il fuyait une vérité importune : Dieu l'a environnée d'un plus grand éclat, afin de la lui faire admirer. Dieu a incliné son cœur à l'aimer, a rendu sa volonté plus forte pour l'y attacher et la lui faire réaliser dans sa vie. Saint Paul ne dit pas aux philosophes païens : Vous n'avez pu connaître Dieu : il leur dit au contraire vous avez connu Dieu et vous ne l'avez pas glorifié. Il ne leur dit pas : vous avez ignoré sa loi, et vous étiez à ce sujet dans une ignorance invincible, mais il leur dit : les païens, qui n'ont point de loi révélée, font naturellement ce que cette loi prescrit; *ils en trouvent les règles au dedans d'eux-mêmes*; elle est gravée dans leur cœur; elle reçoit le témoignage de leur conscience. Dieu sera juste quand il en vengera la violation[3]. »

Le précepte de la charité était déjà dans la loi de Moïse, et dans les maximes des sages de la Grèce. « Tu n'exerceras pas de vengeance, disait Moïse, tu ne garderas pas de ressentiment

1. Saint Paul, *Épître aux Romains*, XIII, 9-13.

2. Le dernier archevêque de Paris, dont la mort est un des titres de gloire du clergé français.

3. *Introduction philosophique à l'étude du christianisme*, par M. l'archevêque de Paris, 1845, p. 23-25.

contre les enfants de ton peuple, mais tu aimeras ton prochain comme toi-même[1]. — Quand tu verras le bœuf, la brebis, ou la chèvre de ton frère égarés, tu les ramèneras, et si ton frère demeure loin, tu retireras ces animaux chez toi jusqu'à ce qu'il les réclame[2]. — A la septième année tu feras remise de toute dette, et si l'on te demande à emprunter dans la sixième, tu ne refuseras pas, sous prétexte que la septième est prochaine. Au septième jour, tu te reposeras, pour que tes serviteurs, l'étrangère et son fils, le bœuf et l'âne, aient aussi leur repos. Tu ne moissonneras pas ton champ jusqu'au bout, et tu ne le glaneras pas toi-même, pour ne pas prendre la nourriture du pauvre et de l'étranger. Tu mettras des parapets autour du toit de ta maison, dans la crainte que quelqu'un n'en tombe et ne se tue. Tu protégeras le forain et l'étranger, car tu as été étranger au pays d'Égypte. Enfin tu aimeras l'étranger comme toi-même[3]. »

Fénelon ne fait point difficulté de reconnaître que les philosophes profanes ont aussi conçu la charité. Ainsi qu'il a pris soin de le remarquer lui-même, Solon commandait d'oublier les injures, Cléobule défendait d'insulter au malheur, Chilon voulait qu'on évitât la médisance et qu'on tempérât la force par la douceur; Bias prescrivait de secourir les malheureux, de racheter les captifs et d'être bienfaisant envers tout le monde. Pythagore ordonnait que chacun partageât ses biens avec ses amis[4]. Socrate, qui, suivant Xénophon, aimait mieux montrer dans ses actions que de définir dans ses discours, ce qu'il entendait par la vertu, Socrate ne se contenta pas de résister, non sans danger pour sa vie, au peuple qui voulait lui faire prononcer un jugement inique, aux trente tyrans qui lui ordonnaient d'arrêter un citoyen innocent, mais il sauva, au péril de ses jours deux de ses compagnons d'armes sur le champ de bataille; il dédaigna de tirer vengeance d'un soufflet; il passa le jour de sa mort à consoler ses amis, et à les

1. *Lévit.*, XIX, 18.
2. *Deut.*, XXII, 1.
3. *Lévit.*, XIX, 33-34.
4. *Abrégé de la vie des plus illustres philosophes de l'antiquité*, par Fénelon.

entretenir des espérances d'une autre vie. Par la douceur de ses paroles et de ses manières, il fit couler les larmes de son geôlier, et portant jusqu'au delà du tombeau une prévoyance délicate et une charité digne des temps modernes, il voulut, vers la fin du jour, descendre dans le bain, afin d'épargner, disait-il, aux femmes, la peine de laver un cadavre[1].

Platon met l'hospitalité au nombre des devoirs[2]. Il institue un magistrat chargé de veiller à la sûreté des étrangers[3], et il veut que le voyageur puisse cueillir, dans le verger où il passe, assez de figues et de raisins pour étancher sa soif et celle de son serviteur[4]. Aristote, dans une admirable page où il décrit toutes les vertus, s'exprime en ces termes sur quelques-unes d'entre elles : « La justice est de rendre à chacun ce qui lui appartient, de respecter les coutumes de la patrie, l'équité et les lois écrites, de dire la vérité dans toutes les circonstances où il importe de la dire, et de garder ses promesses. La justice doit s'accomplir d'abord envers les dieux, puis envers les divinités inférieures ; ensuite envers la patrie, les parents, enfin envers les morts. Elle comprend donc la piété comme une de ses parties ou de ses conséquences ; elle est accompagnée de la sainteté, de la vérité, de la bonne foi, de la haine pour toute méchanceté. La libéralité est de faire spontanément les dépenses de générosité, et magnifiquement les dépenses de devoir ; d'être secourable quand il le faut... La libéralité a pour cortége la douceur des mœurs, la mansuétude, l'amour des hommes, la compassion, l'amitié, l'hospitalité, l'amour du beau. La grandeur d'âme consiste à bien porter la bonne et la mauvaise fortune, les honneurs et les outrages ; à n'admirer ni le luxe, ni le nombre des serviteurs, ni la puissance, ni les victoires des jeux publics ; mais à étendre de toutes parts le domaine de l'âme. L'homme magnanime est celui qui n'a pour la vie ni beaucoup d'estime, ni beaucoup d'amour. Il est simple de cœur, généreux ; il souffre l'injure et il pardonne...

1. Xénophon, *Mémoires sur Socrate*, liv. Ier ; Platon, *Phédon*.
2. *Ménon ;* édit. H. E., t. II, p. 91 *a ;* édit. Tauch., t. III, p. 260.
3. *Les Lois*, trad. de M. Cousin, t. VII, p. 260.
4. *Ibid.*, même traduction, t. VIII, p. 131.

En résumé, le propre de la vertu est de faire du bien à ceux qui le méritent, d'aimer les honnêtes gens, de s'abstenir du ressentiment et de la vengeance, et d'ouvrir son cœur à la pitié, à l'indulgence et au pardon [1]. »

Nous avons déjà cité les maximes d'humanité proclamées par Cicéron [2]. Les anciens ont conçu même l'humilité. « Souffre, dit Platon, qu'on te méprise comme un insensé, qu'on t'insulte si l'on veut; et même, par Jupiter, laisse-toi frapper volontiers de cette manière qui te paraît si outrageante, car il ne t'en arrivera aucun mal, si tu es solidement homme de bien et dévoué au culte de la vertu [3]. » Bias et Platon, anticipant la doctrine de la grâce, disent, le premier, que nous devons remercier les dieux même de nos bonnes actions [4], le second, que la vertu ne nous arrive que par un don du ciel [5].

Les anciens n'ont pas oublié non plus, quoi qu'on en ait dit, le précepte de la pudeur et de la chasteté. Elle est recommandée par Solon et par Cléobule [6]. Platon ordonne que les jeunes gens et les jeunes filles ne soient découverts que jusqu'à la limite permise par une sage pudeur [7]. Il veut qu'à l'âge de treize ans les jeunes filles ne paraissent dans la lice que vêtues d'un habit décent [8], et il dit que la pudeur est une crainte divine [9]. Cicéron prescrit la décence dans les gestes et les paroles; il recommande de laisser caché ce que la nature elle-même a soustrait aux regards, de ne pas écouter les cyniques, selon lesquels il n'y aurait point de honte à dire ce qu'il n'est pas honteux de faire. Il observe que le

1. *Des vices et des vertus. OEuvres complètes d'Aristote*, édit. Tauch., t. XV, p. 275 et 278.

2. Voy. plus haut, p. 326-7.

3. *Gorgias*, à la fin.

4. *Abrégé de la vie des plus illustres philosophes*, par Fénelon.

5. Θείᾳ μοίρᾳ ἡμῖν φαίνεται παραγιγνομένη ἡ ἀρετὴ οἷς παραγίγνεται. *Ménon*, édit. H. E., t. II, p. 100-106 ; édit. Tauch., t. III, p. 274.

6. *Abrégé de la vie des plus illustres philosophes*, par Fénelon.

7. Μέχριπερ αἰδοῦς σώφρονος. *Les Lois*, édit. H. E., t. II, p. 772 ; édit. Tauch., t. VI, p. 202.

8. *Les Lois*, édit. H. E., t. II, p. 833 *e*; édit. Tauch., t. VI, p. 285.

9. Αἰδῶ τε καὶ αἰσχύνην θεῖον φόβον. — *Les Lois*, édit. H. E., t. II, p. 671 *e* édit. Tauch., t. VI, p. 67.

vol et l'adultère sont des choses déshonnêtes dont le nom est honnête, tandis qu'il y a des choses honnêtes que la nature destine au secret et dont le nom est déshonnête; et il exige que nos discours ne décèlent, dans nos mœurs, ni relâchement, ni effronterie[1]. Aussi Bossuet, en écrivant un livre sur *la politique tirée de l'Écriture sainte*, ne dédaigne-t-il pas de citer les philosophes de l'antiquité à côté de Moïse, des prophètes, des évangélistes et des apôtres. Pascal lui-même, qui voulait détruire la raison au profit de la foi, établit cependant la morale sur les mêmes fondements que les philosophes anciens. Il pose le devoir de l'empire de soi, en des termes qui rappellent ceux de Platon. Ce philosophe avait dit que la partie de l'âme qui éprouve les passions est placée dans les intestins; qu'elle y est enchaînée comme une bête sauvage, afin qu'occupée à se repaître dans sa crèche, elle soit reléguée le plus loin possible de la partie raisonnable, et ne la trouble point de son tumulte[2]. Pascal dit à son tour : « Il faut se servir des passions comme d'esclaves, et, leur laissant leur aliment, empêcher que l'âme n'y en prenne, car, quand les passions sont les maîtresses, elles sont vices, et alors elles donnent à l'âme de leur aliment, et l'âme s'en nourrit et s'en empoisonne[3]. » Ailleurs il donne un guerrier païen comme le modèle de la vertu. « Je n'admire point, dit-il, l'excès d'une vertu, comme de la valeur, si je ne vois, en même temps, l'excès de la vertu opposée; comme en Épaminondas, qui avait l'extrême valeur et l'extrême bénignité; car autrement ce n'est pas monter, c'est tomber. On ne montre pas sa grandeur pour être à une extrémité, mais bien en touchant les deux à la fois et remplissant tout l'entre-deux[4]. »

Dans la morale religieuse, Pascal reproduit les sentiments de Platon et d'Épictète. « C'est, dit-il, la mort seule qui peut délivrer l'âme de la concupiscence des membres, sans laquelle les saints ne vivent point dans ce monde[5]. » Et il rappelle par

1. *De Offic.*, liv. Ier, chap. xxxv.
2. *Timée*, édit. H. E., t. III, p. 70, *e*; édit. Tauch., t. VII, p. 74.
3. *Pensées*, édit. Faugères, t. II, p. 376.
4. *Ibid.*, t. Ier, p. 192.
5. *Ibid.*, t. Ier, p. 20.

là une pensée du Phédon. « Le corps est un obstacle pour la connaissance de la vérité... C'est quand l'âme est abandonnée à elle-même qu'elle aperçoit le juste, le beau et le bon. Le vrai philosophe ne doit donc pas craindre la mort, car seul il possède les vertus, qui sont des purifications. Comme on le dit dans les mystères, les purifiés habiteront seuls avec les dieux[1]. »

« Faites, mon Dieu, dit Pascal, que dans une uniformité d'esprit toujours égale, je reçoive toutes sortes d'événements, puisque nous ne savons ce que nous devons demander, et que je ne puis souhaiter l'un plutôt que l'autre, sans présomption et sans me rendre juge et responsable des suites que votre sagesse a voulu justement me cacher. Seigneur, je sais que je ne sais qu'une chose, c'est qu'il est bon de vous suivre, et qu'il est mauvais de vous offenser. Après cela, je ne sais lequel est le meilleur ou le pire en toutes choses. Je ne sais lequel m'est profitable, de la santé ou de la maladie, des biens ou de la pauvreté, ni de toutes les choses du monde. C'est un discernement qui passe la force des hommes et des anges, et qui est caché dans les secrets de votre providence, que j'adore et que je ne veux pas approfondir[2]. » Dans cette magnifique prière, Pascal ne fait cependant encore que reproduire les leçons de Socrate. Le philosophe grec voulait qu'on se bornât à demander au ciel les biens[3] sans autre désignation, en laissant aux dieux le soin de juger quels étaient les véritables biens[4]. « Tu vas prier, Alcibiade, disait-il, mais prends garde de demander aux dieux des maux en place des biens. A combien de rois la puissance n'a-t-elle pas été funeste ! Combien de nos concitoyens ont souhaité d'être généraux, qui ont été exilés ou mis à mort ! Combien avons-nous vu de gens, qui, après avoir demandé aux dieux des enfants, et en avoir obtenu, se sont attiré par là de grands chagrins ! Les hommes se plaignent à tort des dieux. Voici la prière qu'il faudrait faire : Jupiter donne-nous les vrais biens, quand même nous ne les demanderions

1. *Phédon*, édit. H. E., t. Ier, p. 65 et 68; édit. Tauch., t. Ier, p. 112-118.
2. *Pensées*, édit. Faug., t. Ier, p. 76.
3. Τὰ ἀγαθά.
4. Xénophon, *Mémoires*, liv. Ier, chap. III, § 2.

pas ; et écarte de nous les maux, quand même nous te les demanderions. Les Lacédémoniens ne souhaitent pas autre chose des dieux, que le beau ajouté au bon, et l'oracle d'Ammon a répondu que le dieu préfère le vœu des Lacédémoniens à toutes les cérémonies de la Grèce. La divinité ne se laisse pas corrompre par des présents, comme un méchant usurier. Les dieux ne regardent pas à nos dons et à nos sacrifices, qui peuvent être offerts par des coupables, mais à notre âme, pour s'enquérir si elle est sainte et juste[1]. »

Enfin, Pascal a pris soin de récapituler lui-même en ces termes les préceptes d'Épictète. « Je trouve dans Épictète un art incomparable pour troubler le repos de ceux qui le cherchent dans les choses extérieures, et pour les forcer à connaître qu'ils sont des véritables esclaves et de misérables aveugles ; qu'il est impossible qu'ils trouvent autre chose que l'erreur et la douleur qu'ils fuient, s'ils ne se donnent sans réserve à Dieu seul... Épictète est un des philosophes du monde qui ont le mieux connu les devoirs de l'homme. Il veut, avant toutes choses, que les hommes regardent Dieu comme leur principal objet, et soient persuadés que Dieu fait tout avec justice ; qu'ils se soumettent à lui de bon cœur, et qu'ils le suivent volontairement en tout, comme ne faisant rien qu'avec une très-grande sagesse ; qu'ainsi cette disposition arrêtera toutes les plaintes et tous les murmures, et préparera leur cœur à souffrir paisiblement les événements les plus fâcheux. Ne dites jamais : j'ai perdu cela : dites plutôt : je l'ai rendu ; mon fils est mort : je l'ai rendu ; ainsi des biens et de tout le reste... Pendant que Dieu vous en permet l'usage, ayez-en soin comme d'un bien qui appartient à autrui, comme un homme qui fait voyage se regarde dans une hôtellerie. Vous ne devez pas, dit-il

1. Voy. le *Second Alcibiade*. On a élevé quelque doute sur l'authenticité de ce dialogue. Si l'auteur n'est pas Platon, c'est toujours un auteur ancien. Mais les digressions qu'il renferme sur l'ignorance, la connaissance et la folie sont tout à fait conformes aux théories sur le même sujet du *Théétète*, du *Sophiste* et du *Parménide*, et les préceptes qu'il donne sur la prière sont semblables à ceux de Socrate et à la manière dont Platon envisage les biens de ce monde dans sa *République*. Voy. notamment édit. H. E., t. II, p. 604, *c* ; édit. Tauch., t. V, p. 363.

encore, désirer que les choses qui se font, se fassent comme vous le voulez; mais vous devez vouloir qu'elles se fassent, comme elles se font... Ayez tous les jours devant les yeux la mort et les maux qui semblent les plus insupportables, et jamais vous ne penserez rien de bas, et ne désirerez rien avec excès. Il montre aussi en mille manières ce que doit faire l'homme : il veut qu'il soit humble ; qu'il cache ses bonnes résolutions, et qu'il les accomplisse en secret... Il ne se lasse point de répéter que toute l'étude et le désir de l'homme doivent être de reconnaître la volonté de Dieu et de la suivre[1]. »

§ 9. Des dissentiments sur la conduite morale.

Mais, dira-t-on, si nous avons une conception idéale de la vertu, d'où viennent nos dissentiments et nos hésitations sur la conduite que nous avons à tenir? Pourquoi la morale diffère-t-elle suivant les temps et suivant les pays? Comment ce même Pascal a-t-il été en droit d'écrire ces lignes éloquentes : « On ne voit presque rien de juste ou d'injuste qui ne change de qualité en changeant de climat. Trois degrés d'élévation du pôle renversent toute la jurisprudence; un méridien décide de la vérité, ou peu d'années de possession. Les lois fondamentales changent. Le droit a ses époques... Plaisante justice qu'une rivière borne! Vérité en deçà des Pyrénées, erreur au delà !... Le larcin, l'inceste, le meurtre des enfants et des pères, tout a eu sa place entre les actions vertueuses. Se peut-il rien de plus plaisant qu'un homme ait droit de me tuer parce qu'il demeure au delà de l'eau, et que son prince a querelle contre le mien, quoique je n'en aie aucune avec lui[2]? »

Nous répondrons d'abord que les lois écrites, et même les lois révélées, n'ont point porté remède à ces désordres; on ne peut donc en rien inférer contre l'existence d'une loi naturelle. Nous ajouterons que les hommes ont de tout temps laissé

1. *Pensées*, édit. Faug., t. Ier, p. 350 et 365.
2. *Ibid.*, t. II, p. 126 et 127.

un grand intervalle entre la manière dont ils ont conçu la vertu, et celle dont ils l'ont pratiquée. La devise, *je vois le bien, je l'approuve, et c'est le mal que je fais*, est la devise de tous les âges[1]. Nous n'avons pas à défendre les mœurs des temps qui ont précédé les nôtres, mais à prouver que la doctrine morale a été au fond la même dans tous les âges. On peut essayer cependant de remplir l'une et l'autre tâche : on peut, d'une part, expliquer les différences apparentes du jugement moral, aux différentes époques de l'histoire, et de l'autre, montrer que, si les mœurs de l'antiquité sont plus éloignées qu'il ne le faudrait de l'idée de la vertu, les nôtres n'y sont pas aussi conformes que la raison le demanderait.

Parmi les vertus les plus importantes sont la justice et la bienfaisance, qui ordonnent de ne pas nuire à notre prochain, et de servir ses intérêts. Mais quel est notre prochain? et en quoi consistent ses intérêts? Le prochain change pour nous suivant les temps ; et ses intérêts sont modifiés par les circonstances. Ce sont là deux grandes causes de la variation des mœurs.

Le sauvage ne peut pas prendre pour son prochain ou pour son semblable l'homme de la tribu ennemie, qui conjure sa ruine. Le devoir envers le prochain doit se concilier avec le droit de la défense personnelle. On reproche aux Romains d'avoir écrit cette maxime dans les douze tables; *adversus hostem æterna auctoritas*[2] : mais c'est à peine si aujourd'hui nous commençons à entrevoir que tous les hommes sont frères, et que les intérêts des peuples peuvent se concilier, comme ceux des individus. Il y a encore beaucoup d'oreilles auxquelles le nom d'*étranger* sonne comme le nom d'*ennemi*.

Représentons-nous deux sauvages de tribus différentes se rencontrant pour la première fois : ils ont des costumes dissemblables ; la couleur de la peau est quelquefois différente, et ils ne parlent pas la même langue : ils éprouvent un sentiment naturel à l'enfant et aux barbares, la peur de l'inconnu[3].

1. Ovide, *Métamorphoses*, liv. VII, v. 21. Saint Paul, *Épître aux Romains*, chap. VII, vers. 15.
2. Cicéron, *De Officiis*, liv. Ier, chap. XII.
3. Voy. plus haut, l. Ier, p. 137-158.

Comment l'un prendrait-il l'autre pour son prochain ou pour son semblable? Ils ne ressentiront que la défiance et la haine, et la guerre s'allumera de tribu à tribu.

La guerre de tribu à tribu, c'est la guerre sur toutes les parties du territoire. Ces peuplades malheureuses endurent toutes les souffrances du corps, le froid, le chaud, la faim, la fatigue, la maladie; dans leurs chasses contre les animaux féroces, elles reçoivent des blessures que l'incurie et l'ignorance aggravent; elles souffrent les tortures de la peste et de la famine, la corruption des plaies, et elles ont sous les yeux le spectacle continuel de la mort. Au milieu de tant de maux, la guerre ne peut être qu'impitoyable et atroce. C'est d'ailleurs une lutte corps à corps et comme une multitude de combats singuliers où chacun reçoit et porte directement les coups les plus cruels[1]. Les adolescents sont préparés aux combats et aux supplices qui les attendent chez l'ennemi, par une discipline qui est elle-même une sorte de supplice. Souvent il faut sacrifier les nouveau-nés pour les préserver des douleurs de la faim, et souvent aussi, à l'approche d'une tribu puissante et victorieuse, les vieillards et les infirmes de la tribu vaincue ne peuvent être défendus contre les tourments réservés aux prisonniers de guerre, que par une mort volontairement donnée. Ce massacre des vieillards qu'on reprochait aux Massagètes, cet abandon des nouveau-nés, ces supplices infligés aux adolescents, dont on accusait les Spartiates, tous ces maux se retrouvent de nos jours chez les habitants de l'Araucanie, chez les Indiens des Pampas, et chez la plupart des Indiens de l'Amérique septentrionale; ils sont amenés par les mêmes causes.

Mais l'abandon des enfants, va-t-on dire, peut être reproché aux Athéniens et aux Romains, jusque dans les plus beaux jours de leurs républiques; Tacite est le premier qui ait jeté le blâme sur l'exposition des enfants. Nous pourrions répondre que l'exposition est moins fréquente à mesure que la condition des peuples devient meilleure; mais, si nous voulons bien avouer que la dureté du cœur a pu causer un

1. Voy. la *Morale sociale*, par Ad. Garnier, p. 323.

grand nombre d'expositions dans l'antiquité, prétendra-t-on que les temps modernes ont été purs de cette tache? N'a-t-il pas fallu même au XVIIe siècle qu'un saint prêtre ramassât sur la neige les nouveau-nés qu'on y laissait périr, et encore aujourd'hui ne faut-il pas que l'État recueille les enfants abandonnés de la misère et de la débauche?

Les barbares, avides du sang de leurs ennemis, qu'ils regardent aussi comme les ennemis de leurs dieux, croient que ceux-ci éprouvent la même soif sanguinaire, et ils leur sacrifient des victimes humaines. Mais les modernes n'ont-ils pas allumé des bûchers pour les impies, et prenant mal à propos exemple sur les temps barbares, n'ont-ils pas, au XVIe, au XVIIe et jusqu'au milieu du XVIIIe siècle, frappé de mort les prétendus ennemis de Dieu?

Quelques peuplades sauvages de l'Amérique ou de l'Afrique commettent des vols sur les vaisseaux des Européens qui vont les visiter. Mais l'étranger est l'ennemi, comme nous l'avons dit tout à l'heure. Ce n'est pas encore le prochain ou le semblable. Moïse lui-même permet de faire l'usure avec l'étranger[1] et de dérober les vases d'or et d'argent des Égyptiens[2]. Il n'y a pas longtemps que le droit d'aubaine dépouillait l'étranger qui mourait dans notre pays ou faisait naufrage sur nos côtes. La piraterie, dit-on, n'était pas odieuse chez les Grecs : nous répondons que la piraterie ne s'exerçait pas contre les citoyens, mais contre l'étranger; et aujourd'hui encore, lorsque la guerre éclate entre deux nations policées, chacune d'elles délivre, sous le nom de *lettres de marque*, la permission de piller chez l'autre les paisibles navires des marchands.

L'ardeur de la vengeance, ajoute-t-on, est le trait distinctif des populations antiques, et particulièrement des anciennes populations arabes; elle se transmet de générations en générations et entretient l'émulation du crime. Dans tous les temps, dirons-nous, et dans tous les lieux où le cours de la justice publique n'est pas assuré, les citoyens sont obligés de se faire

1. *Deutéronome*, XXIII, 20.
2. *Exode*, XII, 35-36.

une justice privée. Les fils de Jacob, pour venger leur sœur, massacrent tous les habitants mâles de la ville de Sichem et emmènent toutes les femmes en esclavage[1]; et aujourd'hui, chez les populations chrétiennes de l'Italie et de la Corse, les vengeances sanguinaires prévalent encore sur l'autorité mal affermie du jury et des tribunaux.

On reproche à quelques populations sauvages d'imposer aux femmes les travaux du labourage, dont les hommes sont dispensés; mais quand la guerre est continuelle, les hommes en prennent la tâche et laissent aux femmes le travail moins rude de la culture des champs. D'ailleurs, les femmes en sont-elles entièrement exemptes de nos jours? La vertu qui est la plus prisée dans les temps barbares est la vertu guerrière, et les femmes, qui en sont dépourvues, se trouvent dans un état d'infériorité voisin de l'esclavage. On se rit du barbare qui, pendant la route, monte sur le cheval et laisse la femme à pied et chargée du bagage : ne saurait-on trouver, de nos jours, un maître qui aille les bras libres et laisse porter les fardeaux à sa servante?

« Mais, se récrie-t-on, dans l'antiquité, les femmes, presque esclaves, n'ont d'autres destinations que de donner des héritiers à leurs maris, et elles sont soumises à l'humiliation de la polygamie; Rachel doit supporter la rivalité de Lia. Elles sont achetées à leur père, et tellement réduites à la seule gloire de donner des héritiers, que la stérilité est pour elles une honte, et même la virginité. Les filles de Lot préfèrent à cet état l'inceste même, et la fille de Jephté, qui va être sacrifiée à Dieu, pleure sur la montagne le malheur de mourir sans avoir donné d'enfants. Par la coutume du *lévirat*, en usage chez les Hébreux et chez les Athéniens, le plus proche parent du mari, mort sans enfant, est tenu de le remplacer auprès de sa femme, pour lui susciter des héritiers. Enfin Rachel et Lia, par une émulation singulière, se substituent leurs servantes auprès de leur époux, comme auparavant Sara l'avait fait auprès d'Abraham, et elles s'imputent à mérite la fécondité de

1. *Genèse*, XXXIV, 25-29.

ces esclaves. Indépendamment de la pluralité des femmes légitimes, l'antiquité autorise encore l'usage des concubines. On en voit l'exemple dans l'histoire des patriarches et des rois David et Salomon. Le nom par lequel les Athéniens désignaient la courtisane [1] n'était pas flétrissant. »

Nous pourrions répondre que Platon, dans *les Lois*, défend tout commerce avec une autre femme que l'épouse légitime [2]; et à ceux qui répliqueraient qu'il n'a pas été obéi, nous demanderions si sa voix est mieux écoutée de nos jours? Les peuples chrétiens ont-ils chassé de leurs murs les courtisanes? Les législateurs modernes les ont-ils au moins flétries? Leur interdit-on, comme à Athènes, l'entrée des temples, l'accès de la place publique, l'usage de certains vêtements? La loi civile française défend la pluralité des mariages, mais elle ne défend pas la pluralité des unions. L'homme ne peut prendre, devant la loi, qu'une seule femme et la femme qu'un seul mari; mais la loi ne sévit contre les unions illégitimes qu'en diminuant l'héritage des enfants que donnent ces unions, c'est-à-dire en punissant l'innocence. Elle ne s'informe même pas si les enfants naturels qu'un homme reconnaît, lui viennent d'une ou de plusieurs unions illégitimes. Et que fait-elle pour garder la sainteté du mariage? L'adultère de l'épouse est punie, et il l'était dans l'antiquité, même avec excès; mais celui de l'époux, commis hors de la maison conjugale, demeure sans punition [3].

On s'élève contre les mariages incestueux des frères et des sœurs, en usage chez les Hébreux, les Grecs et toutes les populations primitives. Mais il faut remarquer que ces mariages ne se faisaient qu'entre les frères et sœurs de mères différentes : Sarah n'était que la sœur consanguine d'Abraham. Le Grec pouvait épouser sa sœur de père et non sa sœur de mère. Cette différence vient de ce que le Grec n'entrait pas dans l'appartement des femmes et que le commerce avec sa belle-mère et les filles de celle-ci lui était aussi sévèrement

1. Ἑταίρα.
2. *Œuvres complètes*, trad. de M. Cousin, t. VIII, p. 123.
3. Voy. la *Morale sociale*, par Ad. Garnier, p. 111.

interdit qu'avec les femmes d'une autre famille. Le mariage d'un fils du premier lit avec une fille du second lit, était comme un mariage avec une étrangère et ne pouvait amener le relâchement des mœurs domestiques. Pour la même raison, l'oncle pouvait épouser la nièce. A Rome, où le commerce des deux sexes était plus libre, les mariages des oncles et des nièces, des frères et des sœurs consanguins n'étaient pas permis [1]. A ces raisons on peut ajouter que si une famille vit seule au milieu de ses esclaves, comme la famille d'un patriarche, ou au milieu de ses sujets, comme la famille d'un roi de l'Orient ou de l'Égypte, les mariages ne peuvent guère s'établir qu'entre les membres de la même famille, à moins de renverser l'ordre et la hiérarchie de l'État.

L'esclavage est le sujet d'une des plus graves accusations contre l'antiquité. En effet, la servitude, jugée de l'état de civilisation où nous sommes, est un fléau et un crime; mais, jugée du point de vue de la société primitive, l'esclavage est l'adoucissement d'une condition plus malheureuse encore. Il remplace le massacre des prisonniers. A l'époque où il s'établit, plusieurs tribus se sont fondues en une seule; les plus faibles ont été soumises; la guerre n'existe plus de tribu à tribu, c'est-à-dire d'homme à homme. Une nation s'est formée, la guerre est reportée aux frontières du pays, les hommes libres seuls la supportent, tous les esclaves en sont dispensés. La plus grande partie du territoire est soustraite à la dévastation et au pillage. Le plus grand nombre des hommes peut se livrer aux travaux de la paix. C'est une cause d'amélioration pour la vie matérielle et pour les mœurs.

Y a-t-il des peuplades auxquelles il soit avantageux de se soumettre à d'autres? Qui peut douter qu'il en ait été ainsi à l'origine de la servitude [2]? Aujourd'hui encore les tribus sauvages de l'Amérique du Nord disparaissent rapidement sous les ravages des maladies contagieuses, des famines, des débauches, que favorisent les peuples policés qui les entourent, et

1. Hume, *Œuvres philosophiques*, trad. franç., t. V, p. 88.
2. Voy. la *Morale sociale*, par Ad. Garnier, p. 168.

des guerres d'extermination qu'elles continuent de se livrer entre elles, comme tous les peuples barbares. Si les Américains des États-Unis, au lieu de chasser au désert ces malheureuses peuplades, et d'ajouter ainsi à leurs maux, leur eussent imposé la paix, même avec la servitude, il est probable que ce joug eût été un bienfait, que cette règle eût assuré l'existence et le perfectionnement de ces races maintenant destinées à périr. Nous accordons que les maîtres antiques ont abusé de leur pouvoir, qu'ils ont prolongé leur empire au delà du temps où l'obéissance était, comme le dit Aristote, avantageuse aux esclaves, qu'ils ont cru, à tort, que la différence entre les races était essentielle et non accidentelle, et qu'ils n'ont pris aucun soin pour la faire disparaître, qu'ils n'ont pas entendu la signification des révoltes de Spartacus et des esclaves de la Sicile, qu'ils n'ont pas vu que le temps de l'égalité était venu ; nous accordons tout cela ; mais les maîtres modernes, les maîtres chrétiens ont-ils été plus sages? Ont-ils compris la voix des révoltes de Saint-Domingue? Ont-ils accueilli volontiers les lois qui cherchaient à élever la condition des esclaves, et à en opérer peu à peu l'affranchissement[1]; enfin un pieux évêque n'est-il pas allé jusqu'à dire que l'esclavage considéré en soi était une chose licite[2]?

Ainsi que nous l'avons dit, la maxime qui préside à la morale sociale est de ne pas nuire et de rendre le plus de services qu'il est possible ; mais les intérêts qu'il faut ménager et servir varient selon les circonstances ; et la connaissance que les hommes ont de leurs véritables intérêts change aussi suivant le progrès des sciences. Quand on consulte l'histoire, on reconnaît que les législateurs, dans les plans divers qu'ils ont imaginés, se sont toujours réglés sur ce qui paraissait alors l'utilité générale, et qu'ils ont ainsi rempli leur devoir.

Une forme de société qui a le plus attiré l'attention des philosophes est celle que Lycurgue appropria aux nécessités de son temps. Lycurgue, au IXe siècle avant Jésus-Christ,

1. *Morale sociale*, p. 166-180.

2. *Institutiones philosophicæ*, ad usum collegiorum et seminariorum auctore J. B. Bouvier, episcopo Cenomanensi. Paris, 1841, t. III, p. 244.

dans une époque barbare, ayant à régler la société des Spartiates, au moment où elle se défend contre ses voisins et où les ilotes sont encore mal soummis, reconnaît que tous les ressorts de l'État doivent être tendus vers la guerre. Il constitue son peuple comme une légion sur le champ de bataille ou dans une ville assiégée. Il se délivre des bouches inutiles et fait périr les enfants mal conformés. Celui qui se rend coupable de lâcheté dans le combat n'est pas admis dans la société des autres citoyens; il occupe la dernière place dans les spectacles; il est obligé de se lever devant de plus jeunes que lui. Les guerriers portent un vêtement rouge, dont la couleur dérobe la vue du sang qui coule des blessures; ils n'ont qu'un bouclier d'airain, qui ne se rouille pas et se nettoie facilement; ils laissent leurs cheveux longs et en désordre, pour se rendre plus effroyables à l'ennemi. Afin de mieux associer tous les citoyens à la défense de l'État, le législateur détruit la famille; il ne protége pas le mariage; il laisse l'adultère impuni; il fait asseoir les hommes à des tables publiques, pour qu'ils ne puissent enfreindre la tempérance ni se faire une vie à part. Il veut que les enfants ne connaissent pas d'autres parents que la patrie. Dès leur septième année, ils sont ravis à leur mère, élevés en commun, nourris d'un aliment grossier. On les voit vêtus du même habit en toute saison, marchant pieds nus, formés, par une rude discipline, aux privations de la guerre. Les plus adroits et les plus braves d'entre les jeunes gens sont chargés de veiller, la nuit, à l'exécution d'une loi qui, pour empêcher les complots des ilotes, leur défend, sous peine de mort, de sortir pendant les ténèbres[1]. Les femmes sont fortifiées par les exercices du corps, et les hommes ne peuvent s'unir à elles qu'à trente ans, afin que ces mariages produisent des rejetons plus vigoureux; les terres sont partagées par égales portions entre tous les citoyens. On peut se servir des esclaves, des chevaux, des chiens et des provisions d'autrui. Les citoyens ne peuvent exercer

1. Voy. un *Mémoire sur la Cryptie*, lu par M. Henri Vallon, à l'Académie des inscriptions et belles-lettres.

ni le labourage, ni les arts mécaniques qui sont abandonnés aux esclaves; ils ne s'emploient qu'à la chasse et à la guerre. Le commerce n'est pas favorisé, parce qu'on y voit la source des fortunes individuelles et des intérêts privés. Les échanges se font en nature ou par le moyen d'une monnaie de fer si lourde, qu'il faut un chariot pour transporter une faible somme. C'est une richesse qui ne peut commodément s'entasser ni former des trésors particuliers. Ceux entre les mains desquels on trouve de l'or et de l'argent sont punis d'une forte amende. La propriété n'est d'ailleurs pas plus encouragée que le mariage, et, de même que l'adultère est impuni, le vol des objets propres à la subsistance demeure sans châtiment, à condition qu'il ne soit pas exécuté par la violence, ce qui troublerait la paix entre les citoyens, mais par la ruse et l'adresse, qui sont considérées comme des préparations à l'art de la guerre; celui qui se laisse surprendre reçoit la peine du fouet[1].

Cette forme d'État convenait si bien à la fin que se proposait Lycurgue, c'est-à-dire à la guerre, que Platon l'a prise pour le modèle du régime des guerriers dans sa *République*, et qu'elle a servi de règle à l'organisation de nos armées. On a reproché à Platon d'avoir établi dans son État la communauté des biens et la communauté des femmes. Nous avons déjà fait remarquer ailleurs que Platon ne défend qu'aux guerriers la propriété et le mariage[2]. Ces deux droits sont accordés dans sa *République* aux laboureurs et aux artisans. Les guerriers seuls ne doivent avoir ni biens en propre, ni famille particulière; ils sont nourris par les autres classes de l'État. Les seuls enfants des guerriers, destinés à devenir guerriers à leur tour, doivent ne connaître d'autres parents que la patrie. Comment n'a-t-on pas vu que l'organisation de nos armées était, à l'insu de ceux qui les ont formées, calquée sur celle des guerriers dans la *République* de Platon? Nos soldats ne font point le commerce, ils ne cultivent pas les champs :

2. Xénophon, *le Gouvernement des Lacédémoniens.*
2. Voy. la *Morale sociale*, p. 24.

ils sont entretenus par les autres citoyens; le mariage leur est défendu, ou rendu très-difficile. Il y a des enfants qui naissent dans les camps, et qui n'ont pas d'autre abri que le drapeau. Mais nos soldats, dira-t-on, ne restent qu'un temps sous les armes; après quelques années de vie commune, ils retournent dans la classe des autres citoyens. Sans contredit; mais tout le temps qu'ils font partie de l'armée, ils vivent de la vie du Spartiate ou de celle des guerriers de Platon, et si l'armée est permanente, comme celles d'Alexandre, de César et des empereurs, celles de Louis XIV et celles de Napoléon, il y a dans l'État une classe d'hommes qui n'ont ni commerce, ni industrie, ni terres à cultiver, ni famille particulière. Ne voit-on pas que c'est là aussi l'organisation de la milice de l'Église, soit du clergé qui vit dans le siècle, soit surtout de celui qui vit sous la règle, et que les fondateurs de ces établissements se sont proposé le même but que Lycurgue et que Platon, c'est-à-dire de former une société d'hommes qu'aucun intérêt privé ne détourne de l'œuvre commune, et qui ne connaisse d'autre père que le chef, et d'autre épouse que la communauté?

Mais la faute de Lycurgue a été de croire que la guerre était l'état permanent d'une société; il ne pouvait prévoir que les peuples soumis s'accoutumeraient au joug et finiraient par s'associer et s'assimiler complétement au peuple vainqueur, lorsque celui-ci se relâcherait de ses priviléges. Lycurgue pensait qu'il avait fondé pour toujours une république guerrière, pauvre et sans ambition; mais, dit Xénophon, si c'était un crime autrefois à Sparte de posséder de l'or et de l'argent, aujourd'hui l'on s'en fait gloire; et ces Lacédémoniens qui jadis, peu soucieux de commander aux autres hommes, se contentaient de s'en rendre dignes, et à qui les autres peuples allaient sans défiance demander des généraux, cherchent maintenant à établir leur domination au dehors et sont odieux à toute la Grèce[1].

En des temps meilleurs, Solon eut à régler le gouverne-

1. Xénophon, *le Gouvernement des Lacédémoniens*, chap. XIV.

ment des Athéniens, et, trouvant une république depuis longtemps en paix avec les États voisins, il ne fut pas obligé de lui donner la forme belliqueuse de Lacédémone. Il ordonna qu'une délibération publique précédât toujours la déclaration de guerre; il respecta les sentiments de la nature, laissa se former librement la famille et la propriété. Le mariage fut honoré et l'adultère puni; il accorda le droit de tuer la femme coupable de ce crime. Les unions illégitimes furent entravées par la défaveur jetée sur les rejetons de ces unions et sur ceux qui s'y abandonnaient. On obligea les pères de pourvoir à l'avenir de leurs enfants et de leur assurer un état; les enfants qui avaient été instruits dans un métier par les soins de leurs parents eurent l'obligation de nourrir ceux-ci lorsqu'ils tombaient dans le besoin. La propriété reçut la protection de la loi; le vol encourut un sévère châtiment; l'agriculture et les arts mécaniques furent exercés par les hommes libres; on interdit l'oisiveté; chacun dut rendre compte de ses moyens d'existence; on encouragea l'industrie, les échanges et la richesse privée par une monnaie d'argent et d'or; l'accès à la propriété fut ouvert à chacun par la liberté de vendre et de donner et par le droit illimité de tester, accordé à ceux qui n'avaient pas d'enfant. Mais, pour empêcher que l'intérêt particulier ne détournât les Athéniens de l'intérêt public, Solon obligea chaque citoyen de prendre parti dans les dissensions politiques, persuadé que les honnêtes gens sont toujours les plus nombreux, et qu'en les forçant de descendre dans l'arène, on ferait triompher la justice. Les neutres furent infâmes et bannis, et l'on prononça la peine de mort contre tout citoyen qui, à l'armée, livrerait ses armes à l'ennemi, quitterait son rang, jetterait son bouclier ou s'endormirait à son poste[1].

Il n'est pas de notre objet d'examiner si les lois civiles des Athéniens furent copiées par les Romains du temps des décemvirs, ou si, comme le pense Vico, et comme il est plus

1. Plutarque, *Vie de Solon*; Diogène de Laërte, *Vie de Solon*; Meursius, *Thémis attique*, Utrecht, 1685; Samuel Petit, *La jurisprudence romaine et attique*, etc. Leyde, 1741, t. III.

vraisemblable, les mêmes circonstances produisirent les mêmes lois chez les deux peuples, sans communication de l'un à l'autre. Dans les trois premiers siècles de Rome, l'établissement romain ressemble plus à celui de Sparte qu'à celui d'Athènes, parce que Rome se trouve dans les mêmes conditions que Sparte. Elle soutient contre ses voisins une guerre continuelle. En conséquence, les hommes libres n'exercent point d'autre métier que celui des armes; la loi ne s'occupe pas de la famille; le père a le droit de vie et de mort sur ses fils; il les expose ou les fait périr s'ils sont mal conformés ou s'il ne peut les nourrir; les enfants sont durement préparés aux travaux militaires par les exercices du champ de Mars. Brutus et Manlius condamnent à mort leurs propres fils; un consul voyant venir son père monté sur un cheval, lui ordonne de mettre pied à terre devant les faisceaux consulaires. Lorsque le pouvoir de Rome sur les peuples voisins s'est affermi, sa constitution change peu à peu et se rapproche de celle d'Athènes. La famille s'établit; la loi demande au père compte de ses enfants; la femme, qui autrefois n'était pas dotée, qui était achetée de son père, comme nous le voyons au temps de Rachel et de Lia et dans tous les temps barbares, qui pouvait être répudiée par le mari sans motif, reçoit une dot et par là de l'indépendance; elle ne peut plus être répudiée que pour des causes alléguées devant le magistrat; plus tard elle est admise à solliciter le divorce et échappe ainsi à la tyrannie d'un indigne époux. Elle arrive peu à peu à l'indépendance et à la dignité que nous lui voyons dans les temps modernes. Enfin, le droit romain parvient, avec le temps, à protéger si bien tous les intérêts et tous les droits, qu'il mérite le nom de *raison écrite,* et qu'il sert de fondement à la législation de tous les peuples modernes.

Mais comment défendre les Romains de deux accusations qui tombent sur les plus beaux temps de leur gloire et sur les plus grands hommes de leur république? Premièrement, Brutus, Cassius, et avec eux les plus illustres citoyens se sont rendus coupables d'un assassinat et ont été loués par Cicéron et par ce qu'il y avait de plus honnête dans Rome. Seconde-

ment, Caton, Brutus et Cassius se sont donné ou fait donner la mort, et ont reçu les louanges de Lucain et d'autres personnages considérés comme irréprochables. De quelle façon concilier la connaissance si profonde du bien et du mal qui distingue les Romains avec la pratique et l'éloge de l'assassinat et du suicide?

Quant au meurtre de César, nous emprunterons notre réponse à l'un des historiens modernes les plus éclairés et les plus intègres. « Les révolutions, dit David Hume, sont les changements opérés au grand jour par la majorité des nations; elles sont utiles et durables. Les conspirations sont des essais de changement tentés dans l'ombre par une poignée de citoyens, qui n'ont pas le peuple avec eux. Les ténèbres dont ils sont obligés de s'entourer en sont la preuve. Les conspirations et les meurtres des tyrans ne changent jamais la constitution d'un empire, et ils ont l'inconvénient de rendre les successeurs du prince assassiné plus défiants, plus oppresseurs et plus cruels. Brutus et Cassius n'avaient pas vu qu'à leur époque l'empire romain était trop vaste pour être gouverné par une assemblée; qu'il fallait que le pouvoir fût concentré en une seule main. S'ils avaient connu les inconvénients des conspirations, et s'ils avaient su qu'ils ne faisaient que changer le nom du maître de Rome, ils auraient abandonné leur sentiment; mais ils manquaient des lumières de l'histoire et ils ont cru servir la patrie [1]. »

Quant au suicide par lequel Caton et les vaincus de Philippes ont terminé leurs jours, nous dirons que l'obligation de ne pas s'arracher la vie, quand cette vie n'est utile à personne, est surtout un devoir religieux, et que la différence du jugement des stoïciens et du nôtre à ce sujet tient à la différence des croyances religieuses. Nous regardons la vie comme un combat que Dieu nous impose et dont il se réserve de décerner le prix; nous croyons avec Socrate et Platon, que nous sommes sous la main de Dieu et que nous ne devons pas chercher à nous y soustraire [2]; mais les stoïciens pensaient que les dieux se plai-

1. Hume, *Œuvres philosophiques*, trad. franç., t. V, p. 300.
2. *Phédon*, édit. H. E., t. Ier, p. 62, *b*; édit. Tauchn., t. Ier, p. 107.

sent à voir le courage et la lutte de l'homme de bien contre l'adversité, et que si le fardeau excède ses forces, ils lui permettent de le rejeter. Il ne faut donc pas imputer à un vice de la morale une faute de raisonnement sur les rapports de l'homme avec la divinité.

Les temps de l'empire romain sont séparés des nôtres par le moyen âge, dont les mœurs et les coutumes ont aussi encouru quelques reproches. Aux derniers jours de l'empire, les peuples barbares, dont les uns avaient été les auxiliaires des légions, et dont les autres n'étaient plus contenus par les armes romaines, s'emparent des pays qu'on les employait à garder ou qu'on ne défendait plus contre leurs entreprises. Une peuplade victorieuse, qui vient s'établir au milieu de peuples étrangers, sent le besoin de rester fortement unie; elle partage entre ses membres la plus grande partie des terres, et peu à peu elle les retire toutes d'entre les mains des vaincus. Le roi donne à ses principaux chefs les domaines les plus importants à titre de dépôts ou de fiefs, et à la condition qu'ils s'acquitteront envers lui du service militaire avec les hommes qui seront sur leur territoire. Peu à peu les fiefs deviennent héréditaires; mais, pour ne pas laisser diviser et affaiblir le pouvoir du vainqueur, les fiefs ne peuvent tomber entre les mains des filles, ni se partager entre tous les fils. L'aîné seul recueille l'héritage; le reste de la famille est sacrifié à la nécessité de ne pas diminuer les forces des conquérants. Telles sont les causes de la constitution féodale. A la nécessité guerrière succèdent ensuite le pouvoir de la coutume et du préjugé et le pur orgueil du rang, qui maintiennent cet établissement plus longtemps qu'il n'est nécessaire, qui empêchent l'égalité de s'établir au milieu même d'une société où les peuples soumis ont, depuis longtemps, déposé les armes, dépouillé tout sentiment d'hostilité et gagné, par les progrès de l'industrie, du travail et de l'intelligence, le droit de voir tomber les priviléges. Ce préjugé et cet orgueil sont les obstacles contre lesquels le XVIIIe siècle travaille et combat, qui ne cèdent qu'à peine aux violentes secousses de notre révolution, et qui sont encore debout dans toute l'Angleterre.

Parmi nous, les restes de l'ancienne société sont encore visibles. Quelques tronçons de ce corps coupé en mille morceaux se rejoignent; les anciennes familles nobles s'efforcent de ne s'allier qu'entre soi. Si les brèches de leur fortune les contraignent de rechercher l'héritière d'une famille riche, mais sans nom, quelle que soit la pureté de cette jeune fille, l'élévation de ses sentiments, la culture de son esprit, ils appellent une mésalliance l'union qu'ils contractent avec elle. Leurs pères se séparaient de la nation par le besoin de se défendre; ceux-ci s'en éloignent par une aveugle estime d'eux-mêmes et un aveugle mépris des autres. Si celui qui est sans tache a seul le droit de jeter la pierre aux coupables, nous n'avons pas de condamnation à prononcer contre la société féodale. La classe des parvenus est certainement aujourd'hui tout aussi fière vis-à-vis de la classe qui travaille encore, que la classe des nobles l'était autrefois vis-à-vis des parvenus. Le bourgeois pourvu des places et des charges dont l'État dispose trouve juste qu'on les transmette à ses enfants de préférence à tous les autres. Les républicains de l'Amérique du Nord font une distinction profonde entre celui qui vend la marchandise et celui qui la fabrique : les ouvriers sont la roture du pays; les marchands en sont la noblesse. On dira que le travail de l'intelligence est plus élevé que le travail de la main : nous l'accordons, mais le patricien et le noble pouvaient donner à leur orgueil la même excuse. Quant aux esclaves et même aux affranchis et à leurs descendants de la génération la plus éloignée, ce n'est pas le mépris qu'ils inspirent aux républicains de l'Amérique, c'est une haine stupide et féroce[1]. Étant ainsi disposés nous-mêmes, pouvons-nous reprocher à l'antiquité et au moyen âge les sentiments des maîtres envers les esclaves, des patriciens envers les plébéiens, des seigneurs envers les serfs, de la noblesse envers la roture? Si nous sommes encore si éloignés de voir notre semblable dans notre serviteur, dans l'homme qui travaille de

1. M. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique.* — M. G. de Beaumont, *Marie, ou l'esclavage aux États-Unis.* — Mistriss Trollope, *Mœurs des Américains.*

ses mains, pouvons-nous nous étonner que le maître, le patricien et le noble ne vissent pas leur prochain dans l'esclave, le plébéien et le roturier?

Il ne faut donc pas nous récrier sur la différence de la morale dans les différents temps ; les maximes sont partout les mêmes : éclairer son esprit, modérer ses passions, ne nuire à personne, rendre à chacun ce qui lui est dû et faire le plus de bien que l'on peut, tels sont les préceptes reconnus et plus ou moins bien pratiqués à toutes les époques.

Les choses qui sont le produit de l'expérience et du raisonnement se perfectionnent lentement et sans interruption; celles qui sont le fruit de la conception idéale arrivent très-vite à un degré de perfection qu'elles ne peuvent pas dépasser. Le génie du coloris, comme on peut en juger par les peintures conservées à Herculanum, s'était élevé chez les anciens à une hauteur qui n'a pas été surpassée chez les modernes, si ce n'est par les procédés mécaniques et par l'entente du clair-obscur, qui est un effet du raisonnement. Les monuments de l'architecture et de la statuaire antiques sont trop nombreux et trop magnifiques pour qu'on songe un instant à mettre en doute sous ce rapport l'excellence de l'antiquité. La musique, comme on le voit par l'analyse qu'en donne Platon, n'avait rien à envier aux temps modernes, ni pour la richesse des modulations, ni pour la variété et la force de l'expression; nous l'emportons seulement par la construction matérielle des instruments. Dès l'antiquité, la science des mathématiques avait mis au jour tous ses principes et produit ses résultats les plus importants; les savantes combinaisons des modernes n'y ont point fait entrer un élément nouveau. Il en est de même de la conception morale, qui, suivant l'expression de Cicéron, applique l'harmonie et la règle, non plus au son, aux couleurs, et aux figures, mais aux intentions, aux résolutions et aux actes de l'âme[1]. Cette conception morale avait produit tous ses axiomes dès l'antiquité et elle en avait tiré les conséquences les plus importantes. On n'y pouvait plus changer que le

1. *De Officiis*, liv. I, chap. IV.

côté matériel pour ainsi dire. En effet, le précepte de servir son prochain est le même dans tous les temps, mais les moyens de le servir changent suivant les circonstances. Le Massagète qui soustrait le vieillard au supplice par une mort donnée d'un seul coup, sert son prochain comme celui qui de nos jours ouvre au vieillard les portes de l'hospice. Le prochain change aussi suivant les temps : notre ennemi n'est pas notre prochain. Si je sers mon ennemi, je fais plus que mon devoir, je m'élève jusqu'au dévouement. L'hostilité entre les barbares vient de leur ignorance, et à mesure que les hommes s'éclairent, l'étendue de l'hostilité diminue, et le nombre de nos prochains augmente. D'un autre côté, la misère et la souffrance corporelle entretiennent la cruauté physique; le sauvage qui tourmente le corps de son ennemi, ne le fait pas plus souffrir que l'homme civilisé qui torture l'âme de son rival par le dédain, l'envie ou la calomnie.

Il peut donc y avoir un changement dans les mœurs, sans qu'il y ait de changement dans la morale. Nous ne disons pas toutefois qu'il n'y ait pas eu de progrès dans les mœurs. Certains préceptes de la morale sont plus généralement observés dans les temps modernes que dans le moyen âge et surtout que dans l'antiquité; nous ne faisons pas difficulté de l'avouer. Les prescriptions de la morale individuelle, en ce qui concerne la tempérance et particulièrement la pudeur et la chasteté, sont plus respectées à mesure que l'intelligence s'éclaire et que les plaisirs de l'esprit l'emportent sur les plaisirs du corps. L'élévation de la condition des femmes, leur présence dans la société des hommes ont peu à peu rendu plus retenus les actes et ensuite les discours. Mais ces progrès ne doivent pas nous empêcher de reconnaître les vertus des temps anciens, même celles de la tribu sauvage. La tribu nous présente le spectacle du courage guerrier, du respect de la vieillesse, du respect des dieux, du dévouement à la patrie et à l'amitié, et de l'inaltérable fidélité de l'épouse. Les nations antiques nous offrent les mêmes vertus et elles nous en font admirer d'autres encore, telles que la continence dans Socrate et Scipion; le désintéressement et le mépris des riches-

ses dans Bias, Pythagore, Fabricius; la résignation et l'humilité dans Anaxagore et Épictète; la justice dans Aristide et Publicola; la clémence et la magnanimité dans Thémistocle et Fabius, la bienveillance, la douceur et la charité dans Épaminondas et Titus.

Quant aux dissentiments des hommes de la même époque, ils ne portent pas sur les maximes de la conception morale, mais sur l'application de ces maximes aux circonstances matérielles de cette vie. Il y a, par exemple, trois questions de morale qui sont aujourd'hui controversées : l'aumône, le divorce et la peine de mort. Voici les raisons de cette controverse. Le secours accordé à un pauvre est une chose louable en elle-même, mais si l'on découvre que par là on encourage la paresse, l'aumône devient une faiblesse plutôt qu'une vertu[1]. La discussion ne porte donc pas sur cette question de droit : est-il bien de soulager son semblable? mais sur cette question de fait : dans la forme actuelle de la société, le pauvre trouve-t-il toujours des moyens de se procurer du travail? Les principes de la morale n'ont rien à nous apprendre sur ce sujet, et l'on ne peut les accuser ici de notre ignorance. Touchant le divorce, les maximes de la morale nous apprennent que le père et la mère doivent protection à leurs enfants, que la femme doit être défendue contre l'inconstance et la tyrannie de l'époux et aussi contre sa propre humeur et sa propre inconstance ; mais elles ne nous enseignent pas si ces fins sont mieux atteintes par le mariage indissoluble ou par le divorce. Suivant les uns, l'espoir de rompre le mariage peut encourager le désir du changement et l'humeur despotique ; suivant les autres, la crainte de le voir rompu empêche les infidélités, les injures et les mauvais traitements. Selon les premiers, le sort des enfants est à plaindre, lorsque les parents sont séparés et engagés de part et d'autre dans de nouveaux liens; selon les seconds, il est plus insupportable encore, lorsque le père et la mère restent malgré eux dans une chaîne qui leur est odieuse, et qui est rompue de fait sinon de droit. De part

1. Hume. *Œuvres philosophiques*, trad. franç., t. V, p. 36.

et d'autre on est d'accord sur les maximes de la morale; on ne se partage que sur les vérités de fait que l'expérience et l'histoire peuvent seules nous enseigner[1]. Quant à la peine capitale, nous savons que celui qui viole la loi doit être puni, c'est-à-dire qu'il doit souffrir plus que celui qui ne la viole pas : voilà tout ce que nous apprend la conception morale; elle n'indique pas le degré du mal qu'il faut infliger au coupable. Dans une société heureuse, la justice sera satisfaite par une plus faible peine que dans une société malheureuse. La condition générale est-elle arrivée aujourd'hui à un tel état de douceur et de prospérité que le châtiment qui est immédiatement au-dessous de la peine capitale, paraisse assez sévère même contre l'assassinat? La conception morale n'a rien à nous apprendre sur ce sujet : c'est encore une question que l'expérience seule peut décider[2].

Nous ajouterons que la passion offusque souvent la clarté de la conception morale, et que par là, sur une même question, l'homme intéressé n'est pas toujours du même avis que l'homme dégagé de tout intérêt. Les causes de nos dissentiments avec autrui nous mettent aussi en désaccord avec nous-même. Nous n'hésitons pas sur la maxime, mais sur les moyens qui doivent en procurer l'exécution. La plupart du temps, nous sommes retenus par nos intérêts. Le doute, a dit Cicéron, prouve l'empire de la passion, car l'équité brille d'elle-même[3]. Cependant, il peut arriver que deux devoirs se trouvent en compétition l'un avec l'autre, et la science morale doit régler la prééminence des devoirs en les rattachant aux maximes générales que nous avons posées. Cicéron a consacré presque tout le troisième livre de son traité *de Officiis* à résoudre les questions qui naissent de la compétition de nos devoirs. Il suppose, par exemple, qu'un fils, instruit du crime caché de son père, se trouve entre son devoir filial, qui lui ordonne de sauver son père, et son de-

1. Voy. la *Morale sociale*, p. 113-120.
2. *Ibid.*, p. 320-359.
3. *Æquitas enim lucet ipsa per se; dubitatio cogitationem significat injuriæ* (*De Officiis*, l. 1er, chap. xxx.)

voir de citoyen, qui lui commande d'avertir l'État. Il répond que l'intérêt de l'État est que le fils soit pieux envers le père, et que, en gardant le silence, il accomplira en même temps son devoir envers son père et son devoir envers sa patrie. Nous renvoyons à cet ouvrage, où le philosophe romain a montré la sagacité d'un esprit habitué à réfléchir sur la règle de nos actions. Nous nous bornerons à dire ici qu'il y a plusieurs sortes de devoirs; que les devoirs peuvent se limiter les uns les autres, et qu'il faut éviter d'en suivre un à l'exclusion de tout le reste. On a souvent répété, de nos jours, qu'il n'est pas bon de suivre un principe jusqu'à ses dernières conséquences : c'est un langage inexact; on devait dire qu'il ne faut pas suivre un principe jusqu'à violer les autres avec lesquels on doit savoir le concilier. Par exemple, il faut respecter la liberté des citoyens et assurer l'ordre de l'État : nous ne devons pas nous arrêter au hasard dans l'exécution de l'un ou de l'autre principe, uniquement pour ne pas le pousser à ses dernières conséquences, car la logique condamne ces caprices, mais seulement lorsqu'en appliquant le premier, nous arriverions à violer le second. « Il y a, dit Pascal, un grand nombre de vérités, et de foi et de morale, qui semblent répugnantes et qui subsistent toutes dans un ordre admirable[1]. » Il dit ailleurs, en parlant de ceux qui suivent un seul principe, au mépris de tous les autres, qu'ils errent d'autant plus dangereusement, qu'ils prennent une vérité pour principe de leur erreur, et que leur faute n'est pas de suivre une fausseté, mais de suivre une vérité à l'exclusion d'une autre[2].

Le soin le plus important qu'on ait à prendre est de bien s'assurer que la passion ne se cache pas sous le masque de la vérité. En effet, jamais les hommes ne sont plus enclins au mal que lorsqu'ils peuvent mettre leur intérêt sous la protection d'un devoir. Telle est la cause de la fureur des guerres civiles et des guerres religieuses. Chaque parti doit

1. *Pensées*, édit. F.; t. Ier, p. 322.
2. *Ibid.*, t. Ier, p. 324.

trouver dans la victoire non-seulement un intérêt moral, mais aussi un intérêt matériel, car les biens et les emplois appartiennent à celui des deux qui triomphe : on travaille donc à son bien-être en même temps qu'on croit servir la patrie et le ciel lui-même, et on lâche toutes les rênes à son emportement. On voit dans son adversaire non-seulement un rival, mais un mauvais citoyen ou un impie; on prend sur soi le droit de punir; on s'érige en juge et quelquefois même en bourreau, et le mal, que l'on fait souvent avec cruauté, on se le représente à soi-même comme l'accomplissement d'un rigoureux devoir.

On a demandé si la morale pouvait atteindre à la même certitude que les mathématiques. Pour répondre à cette question, il faut considérer les principes, les conséquences et les applications de ces deux sciences. Les principes sont également certains de part et d'autre. Ils sont les traits d'un certain idéal conçu de la même manière par l'esprit de tous les hommes. Les conséquences théoriques demandent plus de soin et d'application; mais, des deux côtés, lorsque le raisonnement est bien conduit, les erreurs sont impossibles, et l'on peut parvenir sûrement à des conséquences très-éloignées du point de départ. Pour les conséquences pratiques ou les applications des conceptions mentales aux objets matériels ou aux êtres animés, le raisonnement n'est plus purement mathématique ou purement moral, il agit sur des données fournies par d'autres facultés de l'esprit. Pascal, dans un de ces moments où le bon sens l'emporte en lui sur l'esprit de système, écrit : « Toutes les bonnes maximes sont dans le monde; on ne manque qu'à les appliquer[1]. » Le géomètre qui applique sa science sort de la conception mentale et emploie l'induction qui peut le tromper[2]. De son côté, le moraliste sort de la conception purement idéale, lorsqu'il applique les axiomes de la morale aux actions humaines, soit pour régler sa conduite à l'égard des autres, soit pour juger de leur conduite envers lui. Il est obligé de démêler ses sentiments et

1. *Pensées*, édit. F., t. Ier, p. 205.
2. Voy. plus loin, sect. III, chap. Ier et liv. VII, chap. II.

ceux d'autrui; il connaît les premiers par la conscience; il devine les seconds par l'induction et l'interprétation, dont nous parlerons bientôt, et l'une et l'autre peuvent conduire à l'erreur[1]. Le géomètre, dans ses opérations pratiques, doit se défendre contre l'inattention et les inductions erronées; le moraliste a une ennemie de plus à craindre : c'est la passion. Le premier n'a point d'intérêt à changer la hauteur de la montagne qu'il mesure, le second en a souvent beaucoup à dénaturer les motifs qui ont guidé sa conduite ou celle d'autrui. L'opération pratique du géomètre ne blesse ordinairement personne, et personne ne réclame contre sa décision. Le jugement du moraliste condamne toujours quelqu'un, car s'il approuve ceux-ci, il désapprouve ceux-là, et il excite leur mécontentement et leurs réclamations. Il y aura donc, dans la pratique, un peu moins d'accord sur les jugements moraux que sur les opérations géométriques. Le juge de paix du village fera plus de mécontents que l'arpenteur, et peut-être même se trompera-t-il plus souvent, parce que les objets qu'il doit apprécier, c'est-à-dire les sentiments et les motifs de nos actions, sont plus difficiles à démêler et à bien connaître que les objets mesurés par le géomètre, et laissent plus de place aux inductions et interprétations erronées. Mais ces erreurs ne touchent en rien à la nature et à la certitude de la conception morale; elles ne sont pour nous qu'un motif de redoubler d'attention et de désintéressement, lorsqu'au lieu de raisonner sur les pures conceptions idéales, nous avons à porter nos jugements sur notre conduite et sur celle de notre prochain.

§ 10. La double acception du mot de conscience.

Il nous reste à expliquer pourquoi la conception morale a été appelée *conscience*, nom qui sert déjà à désigner la connaissance de soi-même[2]. Nous avons vu, par ce qui précède, que les actes matériels ou extérieurs empruntent leur moralité de l'intention qui les dirige; le meurtre d'un vieillard peut être

1. Voy. plus loin, sect. III, chap. Ier et II, et liv. VII, chap. II.
2. Voy. plus haut, p. 120.

un acte abominable ou une précaution salutaire[1]. Or la faculté qui nous fait connaître nos intentions, c'est la conscience. Nous ne pouvons que conjecturer les intentions de notre prochain ; jusqu'à quel point a-t-il connu son devoir? comment a-t-il apprécié les circonstances matérielles dans lesquelles il devait agir? quels motifs l'ont décidé? Lui seul peut juger toutes ces questions, parce que lui seul a la conscience des actes de son esprit. De plus, on goûte un vif plaisir intérieur lorsqu'on a réalisé, selon ses forces, l'idéal de la vertu, et si l'on n'y a pas conformé sa conduite, on ressent un vif déplaisir. Cette satisfaction et ce repentir sont les sanctions de la loi naturelle; et si quelqu'un prétend avoir ignoré la loi, il entend en lui-même une voix qui le dément. Voilà pourquoi nous le renvoyons non-seulement à sa conception morale, mais encore à sa conscience; voilà comment la conscience fournit les principaux éléments du jugement que nous avons à porter, non sur les principes de la morale, mais sur l'application de ces principes, c'est-à-dire sur les actions de chaque jour et de chaque heure, et comment enfin le nom de la conscience a fini par effacer et remplacer celui de la conception morale. On distingue donc dans le langage deux sortes de consciences : l'une, par laquelle on désigne généralement la connaissance de tout ce qui se passe en nous; l'autre, par laquelle on entend précisément la conception du bien moral, la satisfaction et le repentir, et qu'on appelle la conscience morale pour la distinguer de la conscience générale.

L'idéal moral et l'idéal géométrique sont l'un et l'autre conçus de la même manière par tous les hommes : c'est ce qui explique l'accord unanime de nos jugements sur ces deux sujets, et l'universalité de la géométrie et de la morale. Il n'en est pas de même de l'idéal du coloris, de la forme et des sons. Chaque temps, chaque nation, chaque artiste a son coloris, son dessin et ses chants particuliers. Voilà pourquoi la peinture et la musique ne sont que des arts, tandis que la géométrie et la morale sont des sciences.

1. Voy. plus haut, p. 353, 368.

On s'étonnera peut-être que nous ne donnions pas à la géométrie et à la morale d'autre fondement que l'universalité de la conception humaine, et que nous ne cherchions pas à ces sciences un point d'appui hors de l'homme. Nous remettons l'examen de cette question au temps où nous traiterons, d'une manière générale, des rapports de la connaissance et de la vérité, et où nous montrerons qu'entre la doctrine qui regarde toutes les vérités comme existant en dehors de l'esprit et celle qui les considère comme n'ayant d'existence que dans la pensée, il y a un milieu à prendre; et qu'une conception interne, lorsqu'elle est universelle, peut servir de guide et de règle tout aussi bien qu'un objet extérieur à l'entendement[1].

1. Voy. plus loin, liv. IX, chap. III.

CHAPITRE IV.

CRITIQUE DES FAUSSES THÉORIES SUR LA RÈGLE DES MOEURS.

§ 1er. LA DOCTRINE DE L'INTÉRÊT : HOBBES, LOCKE ET BENTHAM. — § 2. LA DOCTRINE DE LA BIENVEILLANCE : HUTCHESON ET DAVID HUME. — § 3. LA DOCTRINE DE LA SYMPATHIE : ADAM SMITH. — § 4. DES THÉORIES QUI RENFERMENT TOUTES LES PRESCRIPTIONS DE LA MORALE EN UNE SEULE. — § 5. RÉSUMÉ SUR LES CONCEPTIONS IDÉALES.

§ 1er. La doctrine de l'intérêt : Hobbes, Locke et Bentham.

Quelques philosophes ont fait difficulté d'admettre une conception idéale comme règle de nos actions, et ils ont proposé d'autres principes de conduite que nous devons passer en revue.

Nous parlerons d'abord de ceux qui regardent l'intérêt comme l'unique principe de nos actions. Les partisans de cette doctrine sont, dans l'antiquité, le sophiste Protagoras, Aristippe et Épicure, et, dans les temps modernes, Thomas Hobbes, Locke et Bentham. Protagoras, en professant que la sensation est notre unique instrument de science, rejetait toute connaissance dont l'objet n'est pas matériel, et toute conception purement idéale[1]. Aristippe, partant du principe de Protagoras, n'admettait pour motif d'action chez les hommes que le plaisir et la peine causés par les choses sensibles. Épicure substitua au plaisir sensitif le plaisir intellectuel[2]. Mais la doctrine qui ramène à l'intérêt tous les motifs de la conduite humaine, a été développée avec plus d'étendue et de méthode par les philosophes modernes que

1. Platon, *Théétète*, édit. H. E., t. Ier, p. 151 et suiv. ; édit. Tauchn., t. Ier, p. 241 et suiv.
2. Diogène de Laërte, *Vie d'Aristippe* et *Vie d'Épicure*.

nous avons nommés; c'est dans leurs écrits que nous allons l'examiner.

Nous commençons par Thomas Hobbes. « La loi naturelle, dit-il, est le précepte de la droite raison touchant les actes que nous devons faire ou omettre, pour conserver aussi longtemps que possible nos membres et notre vie [1]. Si nous considérons combien il est facile au plus faible de tuer le plus fort, nous verrons que personne ne peut se fier assez dans ses forces pour se regarder comme supérieur aux autres par droit de nature; ceux qui ont un pouvoir aussi grand les uns que les autres sont égaux [2]. J'ai le droit d'user de tous les moyens nécessaires à ma conservation [3]. Dans l'état purement naturel, c'est-à-dire avant que les hommes se fussent liés les uns aux autres par aucune convention, il était permis à chacun de faire toute action envers toute personne, de posséder, d'user, de jouir à son gré et dans toute l'étendue de son pouvoir. C'est là ce qu'on exprime par cet adage vulgaire : La nature a donné tout à tous; d'où l'on comprend que dans l'état de nature la mesure du droit est l'utilité [4]. Chacun ayant le droit d'attaquer et le droit de se défendre, l'état naturel des hommes, avant toute convention, c'est la guerre, mais une guerre de tous contre tous [5]. Quiconque est d'avis qu'il faut demeurer dans une condition où tout est permis à tous, se met en contradiction avec lui-même; car chacun, par une nécessité naturelle, désire son bien, et personne ne peut le trouver dans une guerre de tous contre tous. Il faut donc que le droit de tous sur tout ne soit pas conservé, mais que certains droits soient transférés ou abandonnés. C'est agir contre les moyens d'établir la paix, et, par conséquent, contre la loi de la nature, que de ne pas se démettre de son droit sur toute chose [6]. Mais il ne suffit pas à la sûreté publique que chacun

1. *Elementa philosophica; sectio tertia : de Cive Liberta*, caput. I, § 1er.
2. *Ibid.*, caput I, § 3.
3. *Ibid.*, § 8.
4. *Mensuram juris esse utilitatem. Ibid.*, cap. I, § 10.
5. *Sed bellum omnium in omnes. Ibid.*, cap. I, § 10.
6. *Ibid.*, cap. II, § 3.

de ceux qui vont former un État s'engage, par parole ou par écrit, à ne pas tuer, à ne pas voler et à observer d'autres lois semblables; l'expérience prouve que, sans le secours du châtiment, la conscience de la promesse ne retient pas les hommes dans le devoir. La sécurité demande donc non des conventions, mais des punitions. On prend une précaution suffisante, lorsque les peines instituées sont assez graves pour qu'il y ait clairement un plus grand mal à commettre le délit qu'à l'éviter; car tous les hommes, par une nécessité de leur nature, choisissent le moindre des maux[1]. J'appellerai le droit d'infliger les peines, le glaive de justice[2]. C'est en vain qu'on observe la paix entre soi, si l'on ne peut se défendre contre les étrangers, et cette défense n'est possible que si l'on unit ses forces; il est donc nécessaire au salut de tous qu'il y ait une assemblée ou un homme revêtu du droit d'armer, de réunir, en tout péril, autant de citoyens qu'il en sera besoin, suivant le nombre et la force variables de l'ennemi, et de conclure la paix toutes les fois qu'il conviendra; et ce droit, que nous pouvons appeler le glaive de la guerre, appartient au même homme ou au même conseil que le glaive de justice[3]. Le droit du glaive n'est rien autre chose que le pouvoir d'user des armes à son gré : il suit de là que le jugement sur le bon usage du glaive appartient à celui qui le porte. Si, en effet, le pouvoir de juger et celui d'exécuter se trouvaient en des mains différentes, on n'arriverait à aucun effet. C'est en vain que vous prononcerez un jugement, si vous ne pouvez le faire exécuter, ou si c'est un autre qui l'exécute : vous n'avez plus le droit du glaive, il est dévolu à cet autre dont vous êtes seulement le ministre. Le droit de juger appartient donc à celui qui porte les deux glaives, c'est-à-dire à celui qui possède le souverain pouvoir[4]. Comme il importe plus à la paix de prévenir les rixes que de les réprimer, et qu'elles naissent du dissentiment des hommes sur le tien et le mien,

1. *De cive. Imperium*, cap. VI, § 4.
2. *Vocabo autem jus hoc gladium justitiæ. Ibid.*, cap. VI, § 5.
3. *Ibid.*, cap. VI, § 7.
4. *Ibid.*, cap. VI, § 8.

le juste et l'injuste, l'utile et le nuisible, le bien et le mal, l'honnête et le déshonnête et autres choses semblables, que chacun estime à son gré, le souverain pouvoir doit établir des règles communes à tous et les promulguer, pour que chacun connaisse ce qui est à lui et aux autres, ce qui est juste et injuste, honnête et déshonnête, bon et mauvais, c'est-à-dire, en un mot, ce qu'il faut faire et éviter dans la vie commune. Ces règles ou ces prescriptions sont appelées les lois civiles ou les lois de la cité, parce qu'elles sont les ordres de celui qui possède, dans la cité, le souverain pouvoir[1]. Maintenant, il est manifeste que la volonté de faire ou de ne pas faire dépend de l'opinion sur le bien ou le mal, sur la récompense ou le châtiment qui doit suivre l'action ou l'omission, de telle sorte que les actions de chacun sont régies par ses opinions. Ainsi, par une déduction nécessaire et évidente, il importe beaucoup à la paix commune que nulle opinion, nulle doctrine ne soit publiée, qui fasse croire aux citoyens qu'il ne leur est pas permis d'obéir ou qu'il est licite de résister aux lois de la cité, c'est-à-dire aux ordres de l'homme ou du conseil qui possède le souverain pouvoir. Si, par exemple, un chef commande une action sous peine de mort temporelle et qu'un autre la défende sous peine de mort éternelle, et chacun à bon droit, il s'ensuivra non-seulement que les citoyens pourront être punis quoique innocents, mais que la cité sera dissoute, car nul ne peut servir deux maîtres; et celui auquel nous croyons devoir obéir par crainte de la damnation, est plus maître que celui auquel on obéit par crainte de mort temporelle; il s'ensuit donc que l'homme ou le conseil qui possède le souverain pouvoir a seul le droit de juger quelles sont les opinions et les doctrines ennemies de la paix et d'en défendre l'enseignement[2]. »

Telle est la doctrine de Hobbes. Si vous accordez à ce philosophe le principe qu'il pose, vous ne pouvez lui refuser aucune des conséquences qu'il en fait sortir. Si l'homme n'a pas une

1. *De cive. Imperium,* cap. VI, § 9.
2. *Ibid.*, cap. VI, § 11.

autre règle de conduite que son intérêt, qu'il se hâte d'accepter le despotisme, car la tyrannie maintient la paix, et la paix vaut mieux que le désordre et la guerre. Hobbes s'est forgé un faux état de nature, et il en a déduit un faux état social. Il n'est pas vrai que, dans l'état de nature, l'homme se reconnaisse le droit de faire tout ce qu'il peut. Il se conçoit naturellement des devoirs, et si l'on veut prendre pour l'état le plus voisin de la nature celui des peuples barbares où il n'y a pas encore de loi écrite, on verra qu'ils reconnaissent comme des devoirs, le courage, l'hospitalité, l'amitié, le respect envers les parents et les dieux [1]. Si l'homme se conçoit des devoirs, il n'a pas besoin d'être plié sous le joug brutal de la force que ce philosophe lui impose. Le pouvoir civil doit seulement poursuivre les infractions de la loi morale, et non prévenir et enchaîner d'avance les actions, les paroles, les secrètes pensées. C'est ce qui a lieu dans les sociétés les plus florissantes. Le plan de Hobbes est la copie de la tyrannie de l'inquisition. Mais, dans les états les plus despotiques, l'homme a encore un immense pouvoir pour faire le mal. Muni d'un fer et d'une torche, que de forfaits ne peut-il pas commettre avant d'être empêché, et cependant il ne les accomplit pas ; il obéit donc à un autre maître qu'à ce pouvoir physique, à ce monstre brutal appelé par Hobbes lui-même, dans son énergique langage, le Léviathan. Dans les sociétés les plus libres, le nombre des innocents est infiniment plus considérable que celui des criminels : il faut chercher la cause de ce bon ordre non-seulement dans les inclinations qui attachent les hommes les uns aux autres, mais encore dans cette conception morale qui combat les passions et donne la paix de la conscience.

Nous avons vu que cette conception a pour conséquence la distinction du devoir et du dévouement, celle du mérite et du démérite, l'estime et le mépris, la louange et le blâme, l'honneur et le déshonneur, les récompenses et les châtiments. Si l'on supprime la conception du bien moral, on en supprime toutes

1. Voy. plus haut, p. 325 et 368.

les conséquences : Thomas Hobbes pense que la loi est un compromis entre tous les intérêts; mais sur le fondement des intérêts comment établir le devoir et le dévouement. Ai-je le devoir de travailler à mon intérêt, est-ce à mon intérêt que je me dévoue? Ces expressions sont risibles. Si j'ai consenti à la loi en vue de mon avantage, d'où vient alors l'idée du mérite, l'estime, la louange, l'honneur, et la récompense? Mon mérite sera donc d'avoir bien servi mes intérêts ; c'est en cela que consistera mon honneur et pour cela qu'on me décernera des récompenses. Tel est le langage contradictoire auquel on se condamne pour avoir méconnu un principe. La langue est dépositaire des vérités aperçues par le sens commun : elle a des mots consacrés à l'expression de notre égoïsme et des mots qui expriment la pratique de la vertu. Celui qui prend bien ses mesures pour la conduite de ses affaires est dit *habile*, et non pas *honnête*. La fortune distribue au hasard des *présents* et non pas des *récompenses*. Si elle nous donne la richesse, le plaisir que nous en éprouvons n'est pas la *satisfaction morale*. Nous pouvons, en ce cas, exciter l'*envie*, mais non l'*admiration* et la *reconnaissance*. Celui qui se trompe dans ses calculs fait une *erreur* ou un *mécompte*, et non un *délit* ou un *crime*. Il éprouve pour sa maladresse du *regret* et non du *repentir*; sa ruine s'appelle un *malheur* et non pas un *châtiment*. On le *plaint* mais l'on n'éprouve pour lui ni *indignation* ni *ressentiment*. Le langage est précis, il faut que Hobbes le change ou qu'il change sa théorie.

Hobbes est d'ailleurs en contradiction avec l'histoire sur l'origine de la loi. On n'aperçoit dans aucune tradition historique cette guerre de tous contre tous, à laquelle la convention et la loi seraient venues mettre un terme. On voit, au contraire, que les législations sont faites au milieu de sociétés déjà anciennes et civilisées. Les citoyens ne conviennent pas d'obéir à la force brutale et de remettre le pouvoir au plus robuste; mais ils choisissent le plus honnête et le plus équitable, un Lycurgue, un Solon, et ils le prient d'écrire les principes de la justice dont ils ont tous la conception, mais dont ils n'ont pas le

loisir de faire l'application aux détails variés de la vie sociale.

Nous avons vu que Sabinus plaçait la règle de nos actions dans la loi positive[1], et Hobbes dans l'intérêt; Locke la place dans les peines et les récompenses. Il réunit ainsi les erreurs des deux théories précédentes. « Le bien et le mal, dit-il, ne sont que le plaisir et la peine ou l'occasion de l'un et de l'autre. Le bien et le mal moral consistent dans la fidélité ou l'infidélité de notre conduite à une loi qui peut nous causer le plaisir ou la peine par la puissance du législateur, c'est-à-dire nous attirer la récompense, ou le châtiment. Il existe trois lois ou trois genres de peines et de récompenses, car il n'y a de loi qu'à la condition qu'il y ait une sanction. Ces trois lois sont : 1° la loi divine; 2° la loi civile; 3° la loi de l'opinion. La première détermine les vices et les vertus; la seconde, les délits, les crimes et les services; la troisième, les défauts et les qualités. La loi divine est promulguée, soit par la nature, soit par la révélation. C'est par elle que nous avons l'idée du plus grand bien et du plus grand mal moral, puisque l'un et l'autre se mesurent par la grandeur de la récompense ou de la peine que nous pouvons encourir. La loi de l'opinion varie selon les pays; elle punit les défauts par le blâme et le déshonneur, elle récompense les qualités par l'éloge et l'honneur. Il n'est pas étonnant que les hommes appellent qualités ce qu'ils louent et défauts ce qu'ils blâment. La qualité et l'éloge sont tellement une même chose qu'elles sont souvent désignées par le même nom : *l'honneur*[2]. L'idée complexe de moralité se compose d'idées simples qui viennent de la sensation et de la réflexion. Dans l'idée complexe du meurtre, le sens intime fournit l'idée de la volition, de la délibération, de la préméditation; les sens extérieurs fournissent l'idée de la victime, de l'arme, etc. Le duel, relativement à la loi de Dieu qui le punit, est le résultat d'un vice; relativement à l'opinion qui l'approuve, il est l'effet d'une qualité; par rapport à la loi civile

1. Voy. plus haut, p. 320.

2. *Sunt hic etiam sua præmia laudi*, Virgile, *Énéide*, I, 461. *Nihil habet natura præstantius quam honestatem, quam laudem, quam dignitatem, quam decus.* Cicéron, *De Officiis.*

qui, en certains pays le punit de mort, il est un crime[1]. »

Ainsi, selon le philosophe anglais, ce n'est pas parce que nous savons qu'une action est bonne ou mauvaise que nous attendons pour elle la récompense ou le châtiment, mais sachant qu'elle sera récompensée ou punie, nous croyons qu'elle est bonne ou mauvaise. En faisant le bien et en évitant le mal nous ne suivons que notre intérêt. La bonne action n'est pas pour nous le but mais le moyen. Locke retombe donc ici dans la doctrine de Hobbes. De plus, il prend les peines et les récompenses de la loi divine, de la loi civile et de l'opinion comme des faits premiers, comme des principes, il n'en recherche pas l'origine et il reproduit ainsi la théorie de Sabinus. Ce n'est pas parce que notre action est mauvaise que Dieu la punit, c'est parce qu'il la punit qu'elle est mauvaise. Locke ne s'informe pas de la valeur de la loi civile; elle est quelquefois erronée et injuste, elle punit de mort celui qui ne veut pas abjurer sa religion, elle récompense le délateur, elle accorde trente deniers à Judas qui trahit son maître : peu importe; le philosophe anglais reste sourd; la loi a prononcé, elle institue le délit ou le crime. Les rédacteurs du code pénal français ont malheureusement adopté en quelques points le langage de Locke. Le délit, disent-ils, est l'acte que la loi punit de telle peine; le crime est l'acte qu'elle punit de telle autre[2]. Il aurait fallu définir le délit et le crime par le mal qu'ils font l'un et l'autre, et l'on aurait par là fait comprendre pourquoi la loi les punit diversement. En les définissant par la peine, on a semblé dire que c'est la gravité du chatiment qui fait la gravité de la mauvaise action. Locke ne recherche pas l'origine de l'opinion, et, pour mieux montrer que le bien moral et la récompense s'identifient l'un avec l'autre, il essaye de faire croire que l'honneur se prend dans le même sens que la vertu. Mais on a lieu de s'étonner qu'un si grave philosophe se soit mépris à une figure de rhétorique, par laquelle on emploie le nom du conséquent pour celui de l'antécédent, et

1. Locke. *Essai sur l'entendement humain*, liv. II, chap. XXVIII.
2. *Code pénal*. Article 1er.

le nom de l'effet pour celui de la cause. Lorsque le poëte dit : « Le Pélion n'avait plus d'ombrages[1], » il veut dire que le Pélion n'avait plus d'arbres, et il prend le nom de l'effet pour le nom de la cause, comme quand il dit l'honneur rendu à la vertu pour la vertu elle-même. La vertu n'est pas l'honneur qui lui est rendu, car c'est une maxime morale qu'il vaut mieux être que paraître. L'honnête homme est celui qui garderait son honnêteté, quand il serait dans la solitude ou quand il aurait l'anneau de Gygès, qui rend invisible à tous les yeux[2]. Cicéron, auquel Locke emprunte un exemple sur la prétendue confusion de l'honneur et de la vertu, a bien montré qu'il n'était pas dupe de cette figure quand il a dit : l'honnête est ce qui est louable, quand même il ne serait loué par personne[3].

Il eût été digne d'un penseur aussi éminent que Locke de rechercher les causes de la diversité des coutumes et des opinions, les motifs de la louange et du blâme, de l'honneur et du déshonneur, plutôt que de triompher, comme il le fait, de la contradiction qui paraît exister entre la loi divine, la loi de l'opinion et la loi civile. Si Locke eût entrepris cette recherche, il aurait certainement découvert qu'il y a un fond commun sous la diversité apparente des maximes et des coutumes, et que, par exemple, pour le duel, ce qu'estime l'opinion dans ce combat, c'est le courage et le soin de notre dignité, et ce que condamnent la loi divine et la loi civile, c'est l'orgueil, l'amour de la vengeance, la violation de la paix publique et l'effusion du sang pour une offense souvent légère[4].

Du reste, le philosophe anglais est bien loin d'avoir prouvé sa conclusion que l'idée de moralité dérive de la sensation et du sens intime. Comment sait-il, par exemple, que telle action est méprisée par l'opinion? Par quelle voie connaît-il le mépris? Par le sens intime, dira-t-il ; mais le mépris n'a pas son

1. *Nec habebat Pelion umbras.* Ovide, *Mét.* XII, 513.
2. Cicéron, *De Officiis*, liv. III, chap. IX.
3. *Honestum est quod vere dicimus, etiamsi a nullo laudetur, natura esse laudabile.* (*De Officiis*, liv. Ier, chap. IV.)
4. Voyez la *Morale sociale*, p. 291 et suiv.

principe en lui-même. Ce n'est pas mon mépris qui cause la culpabilité, c'est la culpabilité qui excite mon mépris. Locke l'a dit lui-même : « Les hommes se contrediraient s'ils jugeaient qu'une action est droite sans l'accompagner de leur estime, et qu'elle est le contraire sans y attacher leur mépris[1]. » Comment sais-je qu'une action est droite? C'est en la comparant à ce type idéal de la conduite humaine que nous donne notre conception. Locke est encore plus infidèle à sa conclusion, lorsqu'il avance que nous connaissons la loi divine par la révélation et par la nature. Il met ainsi à côté de la loi révélée, la loi naturelle, et si pour connaître la première il nous suffit de la sensation, comment connaissons-nous la seconde? Est-ce par la réflexion? Mais Locke ne range parmi les idées saisies par la réflexion, que l'idée de la volonté, du plaisir et de la peine, et des opérations qui composent et décomposent les produits de la sensation[2]. Il oublie d'y faire figurer la conception de la loi naturelle. Il ne voit pas que l'idée de l'estime et du mépris, de l'honneur et du déshonneur, des peines et des récompenses, n'arrive qu'après l'idée du bien et du mal; que le bien est ce qui se conforme au modèle idéal, que le mal est ce qui s'en écarte, que l'homme qui agit en vue de ce modèle est désintéressé et mérite la récompense, et que celui qui n'a pour but que d'être récompensé, n'a pas de désintéressement et doit être frustré de la récompense qu'il ambitionne.

Le système qui propose l'intérêt comme la seule règle de conduite a reçu sa dernière forme des mains de Bentham. Ce philosophe emprunte son point de départ à la doctrine de Locke. « Le mal, dit-il, est une peine ou la cause d'une peine; le bien est un plaisir ou la cause d'un plaisir. Le bien moral est ce qui peut produire un bien physique; le mal moral est ce qui peut produire un mal physique. La vertu est un bien à cause des plaisirs qui en dérivent; le vice est un mal à cause des peines qui en sont le fruit[3]. »

On reconnaît ici les expressions mêmes de Locke. Selon

1. *Essai*, liv. II, chap. XXVIII.
2. *Ibid.*, liv. II, chap. IX.
3. *Traités de législation*, Paris, 1802, t. Ier, p. 3.

Bentham, toutes les règles de conduite qui ont été données jusqu'ici n'ont fait que déguiser plus ou moins bien l'intérêt ou l'utilité qui est le principe de toute action humaine. Nos seuls motifs sont les peines et les plaisirs. Bentham classe ces motifs selon la tendance qu'ils ont à se concilier avec l'intérêt d'autrui ; et sur ce pied il reconnaît quatre genres de motifs ou quatre genres de peines et de plaisirs : 1° le motif social, ou les peines et les plaisirs de la bienveillance ; 2° les motifs demi-sociaux, ou l'amour de la réputation, l'amitié et la religion ; 3° les motifs antisociaux : l'antipathie et toutes ses branches ; 4° les motifs personnels : les plaisirs des sens, l'amour du pouvoir, la soif des richesses, le désir de sa propre conservation[1].

Lorsque Bentham dit que le bien moral est ce qui peut produire un bien physique, il entend par bien physique non un plaisir matériel, mais un plaisir naturel comme celui de la bienveillance. En nous accordant pour motif le plaisir de la bienveillance[2] il se sépare de Locke, qui n'avait mis au nombre des principes de nos actions que les peines et les récompenses de la loi divine, de la loi positive et de la loi de l'opinion ; mais il ne fait encore que nous proposer pour but notre intérêt. La recherche de notre propre plaisir ne peut être l'objet ni de l'obligation morale, ni de la contrainte physique, ni de l'estime, ni de l'éloge, ni de la récompense, et l'on sait que telles sont les conséquences de la pratique de la vraie morale, c'est-à-dire d'une conduite désintéressée, et conforme à la conception du bien idéal.

Nous avons déjà opposé à la doctrine de l'intérêt l'objection qui résulte de l'usage de certains mots employés dans toutes les langues. Les partisans de cette doctrine se laissent aller à les employer dans le même sens que tout le monde, et par là ils se frappent à leur insu de contradiction. Entre mille exemples que nous en pourrions trouver dans les ouvrages de Bentham, nous choisirons le suivant : « Un Anglais, dit-il, ne

1. *Traités de législation*, t. II, p. 264.
2. *Ibid.*, t. Ier, p. 45.

saurait venir en France sans observer combien le sentiment de l'*honneur* et le mépris de l'argent descendent dans les rangs inférieurs du peuple, beaucoup plus en ce pays qu'en Angleterre. Cette différence est surtout remarquable entre les deux armées. Dans l'armée française, le sentiment de la gloire, l'orgueil du *désintéressement,* se retrouvent partout dans les simples soldats, et ils croiraient ternir une belle action en la mettant à *prix*. Un *sabre d'honneur* est pour eux la première des *récompenses*[1]. »

Si nous considérons que, par la vertu, l'homme se procure la joie de la conscience, l'estime et l'affection de ses semblables, l'avantage de leurs bons offices et l'espoir des récompenses à venir; que ces biens sont soustraits au pouvoir d'autrui, que l'homme les tient toujours entre ses mains, ou qu'il peut à chaque instant en rouvrir la source, nous serons obligés d'accorder aux partisans de la doctrine de l'intérêt que la vertu est le chemin du bonheur. Mais tous ces biens doivent être l'effet et non la cause de la vertu. L'homme vertueux les rencontre, il ne les cherche pas; et loin de détruire l'existence de la conception pure et désintéressée du bien, ils la confirment et la démontrent puisqu'ils en sont le résultat. Socrate, dans l'antiquité, enseigna le premier cette relation du bonheur et de la vertu. Il disait que le beau et le bon sont une seule et même chose; que la tempérance est une sagesse, parce qu'elle nous fait préférer l'utile à l'agréable; que si elle paraît contraire au plaisir, au fond elle lui est favorable par la privation même; que le débauché se perd et perd les autres avec lui; que l'intempérance nous ravit les vrais plaisirs qui sont d'apprendre le beau et le bon, d'augmenter la force et la santé du corps, de bien conduire notre maison, de servir nos amis et notre patrie et de soumettre nos ennemis; que le courage consiste à savoir combien les plus grands maux apparents contiennent véritablement peu de mal; que la justice est à la fois belle et bonne, c'est-à-dire honnête et utile à tout le monde; et quand on lui objectait que beaucoup de gens savaient tout

1. *Traités de législation,* t. III, p. 43.

cela et cependant ne pratiquaient ni la tempérance, ni la justice, il répondait qu'ils ne le savaient pas bien, et que, s'ils le savaient bien, ils ne préféreraient aucune chose à la vertu. Enfin, il appelait la vertu le *bien-vivre*[1], mot qui signifie en même temps le bonheur et la vertu, et en conséquence il pensait que toutes les vertus pouvaient se ramener à une seule qui était la science de la vertu et du bonheur, ou le *savoir-vivre*[2]. Cicéron, embrassant la doctrine de Socrate, déplorait qu'on eût séparé l'utile et l'honnête, et il consacrait le troisième livre de son célèbre traité *de Officiis* à prouver l'identité de la véritable utilité et de la vertu. Il disait que tout ce qui est honnête est utile, et qu'il n'y a de véritablement utile que ce qui est honnête ; que le souverain bien est de vivre conformément à la nature, et que la nature de l'homme est de servir ses semblables ; que si quelqu'un pense qu'il n'est pas contre la nature humaine de nuire, il ôte l'humanité de la nature humaine[3]; que toutes les fois qu'on balance entre l'utile et l'honnête, on est trompé par une fausse apparence d'utilité, parce que la vraie utilité est l'honnêteté même; que Romulus en tuant son frère, les Romains en détruisant Corinthe, les Athéniens en mutilant les mains des Égynètes, ont cru à tort servir leurs intérêts et qu'ils ont été punis de leur cruauté par la honte, l'infamie et le remords; que le vendeur qui cache les défauts de ce qu'il veut vendre, Canius qui fait accroire à Pythius que la maison qu'il lui cède est le centre de la pêche du pays, encourt le reproche de ruse, de fourberie, de malice, et qu'il ne peut être utile de recevoir de pareils noms; qu'il ne faut pas se laisser éblouir par la grandeur apparente du bénéfice, comme Marius lorsqu'il supplante Métellus, parce qu'il n'y a rien d'assez précieux pour y sacrifier l'éclat du nom d'honnête homme. Cependant Cicéron veut que l'on pratique la vertu pour elle-même et non à cause de son utilité. Il démontre l'identité de l'honnête et de l'utile, comme une vérité philosophique et non

1. Εὐπραξία.

2. Σοφία. Xénophon, *Mémoires*, liv. I, chap. v, liv. III, chap. ix, liv. IV, chap. v, vi.

3. *Omnino hominem ex homine tollit.* (*De Offic.*, liv. III, chap. v.)

comme une exhortation à la vertu. Ce n'est pas l'utilité, dit-il, qui est la source de l'honnête, c'est l'honnête qui est la source de l'utilité. Lorsque Régulus voulut retourner à Carthage pour ne pas violer son serment, il n'était pas poussé par la crainte de Jupiter, gardien de la foi jurée, car Jupiter pouvait-il lui infliger des supplices plus cruels que ceux dont il était menacé? mais par la *laideur morale*[1] qui s'attache à la violation du serment. Il faut donc, conclut-il, pratiquer l'honnête pour lui-même, et par là il se met à une grande distance d'Épicure. Que deviennent, dit-il, les vertus chez Épicure? Il donne pour but à la culture de l'esprit la jouissance des plus exquises délices; il conseille le courage comme un moyen d'éviter la douleur, et la tempérance comme un art de ménager le plaisir, de sorte que le sage d'Épicure est courageux par lâcheté et tempérant par intempérance, comme Platon l'avait déjà dit de certains philosophes de son temps[2]. La justice et la bienfaisance n'existent plus, si on les pratique non pour elles-mêmes, mais pour la volupté qu'elles procurent[3]. Cette conclusion du philosophe romain contient la solution du problème qu'on agite sur les rapports de l'utile et de l'honnête, de l'intérêt et du devoir, du bonheur et de la vertu. Le désintéressement mérite et obtient seul la récompense: pour la mériter et l'obtenir il ne faut pas d'avance y songer. L'homme vertueux, dit Sénèque, ne cherche pas le bonheur, mais il le rencontre[4]. Il faut pratiquer l'honnête non comme utile, mais comme honnête, bien que l'honnête soit utile, et qu'à proprement parler, l'honnêteté soit la véritable et la seule utilité. Toutefois, dans le langage ordinaire, les hommes attachent surtout le nom d'utile et d'intérêt à ce qui satisfait leurs besoins les plus impérieux et leurs passions les plus véhémentes, comme les besoins des sens et ceux de l'amour-propre; peut-être donc parlerait-on une langue plus claire, si l'on disait, avec les premiers académiciens et avec les péripatéticiens, que l'homme

1. *Turpitudo, depravatio, fœditas*, liv. III, chap. XXIX.
2. *Phédon*, édit. H. E., t. Ier, p. 68; édit. Tauchn., t. Ier, p. 118.
3. *De Officiis*, liv. III, chap. XXXIII.
4. Voy. plus haut, t. Ier, p. 92.

de bien préfère l'honnête à l'utile, et que dans sa conduite il n'a d'autre but que de réaliser la beauté de la conception morale et d'éviter la laideur et la difformité du vice.

§ 2. La doctrine de la bienveillance : Hutcheson et David Hume.

Bentham, en nous donnant comme le meilleur motif de nos actions le plaisir de la bienveillance, semble se rapprocher de deux philosophes de l'Écosse, Hutcheson et David Hume, qui mettent aussi la vertu dans la bienveillance. Il y a cependant une grave différence entre les théories de ces philosophes. Bentham considère surtout le côté intéressé de la bienveillance, c'est-à-dire le bonheur qu'elle nous procure à nous-mêmes, soit par le plaisir de l'exercer, soit par le retour des bons offices qu'elle provoque. Hutcheson et Hume envisagent la bienveillance comme une qualité naturelle dont nous produisons les effets sans calcul, sans aucune vue intéressée et qui obtient justement à ce titre l'approbation de nos semblables. Examinons si cette théorie donne une base suffisante à la morale.

« Toute action, dit Hutcheson, que nous regardons comme bonne ou mauvaise moralement, est toujours supposée provenir de quelque affection envers des êtres animés, et tout ce que nous appelons vertu ou vice est une affection de ce genre. Les actions regardées comme religieuses sont déterminées par une affection pour la Divinité, et les vertus sociales par une affection envers nos semblables. Quelques-uns ne voudront pas convenir que la vertu puisse naître de passions, d'instincts ou d'affections d'aucune sorte. Ils disent que la vertu doit provenir seulement de la raison, comme si la raison pouvait nous pousser à une action sans but, et sans désir ou affection pour ce but. S'ils admettent un amour instinctif pour notre intérêt particulier, pourquoi n'admettraient-ils pas un amour instinctif pour l'intérêt de tous[1] ? »

Selon nous, une affection naturelle ne peut être l'objet de

1. *Recherche sur l'origine de nos idées de beauté et de vertu*, traité II, sect. II, § Ier; sect. III, § 15.

l'approbation morale ; celle-ci ne s'adresse qu'à l'action de la liberté. Nous ne sommes point maîtres de nous donner telle ou telle affection : comment pourrions-nous être approuvés ou désapprouvés pour les sentiments naturels de notre cœur? Nous sommes donc de ceux qui pensent « que la vertu ne peut naître de passions, d'instincts ou d'affections d'aucune sorte ; » mais qu'elle est l'exécution libre d'un plan conçu par l'intelligence. Loin que la vertu naisse de la bienveillance, il est possible de tracer le portrait d'un homme bienveillant qui soit tout le contraire de l'homme vertueux. Il y a une bienveillance qui coule comme l'eau, sans discernement et sans mesure ; qui se répand sur le mérite comme sur le démérite, qui ne fait acception de personne, qui flatte tout le monde. Tel homme bienveillant, non-seulement ne prend pas d'empire sur lui-même et se laisse aller au vent de toutes les passions sensuelles, mais il oublie ses devoirs envers ceux qui lui sont unis par les liens du sang, envers ses enfants, sa femme, pour verser sa banale bienveillance sur le premier qui se rencontre et particulièrement sur les compagnons de ses plaisirs. A côté de lui, un homme austère, dont le cœur naturellement ferme est encore endurci, soit par la vue des souffrances physiques, soit par celle des laideurs morales de l'humanité, un médecin ou un juge, ignore les épanchements de la sympathie et les pleurs de la compassion, mais il est sévère pour lui-même comme pour les autres; il n'a ni faiblesse, ni mollesse; il ne nuit à personne et maintient les droits de tous; il élève austèrement ses enfants, mais il leur donne une conscience sévère et délicate, un esprit juste et éclairé, et s'il est appelé à décider entre des intérêts divers, il préfère, comme Fénelon, à sa famille la patrie, à la patrie l'humanité tout entière, et en tout il se laisse moins conduire par le cœur que par la raison. La bienveillance n'est donc pas la vertu, ni la vertu la bienveillance.

La conception morale nous donne des règles qui ne sont pas toujours d'accord avec nos affections. Si elle nous impose des services envers nos proches, elle nous apprend que les services rendus à un étranger ont encore plus de mérite, pourvu

qu'ils ne fassent pas négliger les premiers, mais qu'ils viennent par surcroît. Hutcheson a dit lui-même : « Le bien accordé à ceux qui nous sont unis par les liens du sang est moins vertueux que le même bien fait à des étrangers[1]. » Si le mérite naissait de l'affection, comment ne lui serait-il pas proportionné? Comment les actes accomplis en vertu de l'affection la plus vive ne seraient-ils pas les plus méritoires? Lorsque notre action peut s'étendre à des sociétés tout entières, la conception morale nous commande de préférer la société la plus étendue, c'est-à-dire l'humanité à la patrie, la patrie à la famille[2]. Ici encore la conception morale est en lutte contre l'affection. Notre affection se concentre avec plus de force sur une seule tête que sur la foule. Lorsque le poëte veut peindre un grand désastre, une inondation, une peste, une famine, et exciter notre pitié pour les victimes de ce fléau, il ne promène pas notre imagination sur des multitudes; mais il choisit une famille, un couple ou un seul personnage sur lequel il étend ses couleurs les plus vives, et qu'il propose particulièrement à notre compassion. Et cependant si ce malheur n'est pas une fiction et qu'il nous soit possible d'y donner quelque remède, ce n'est pas à un seul homme, c'est au plus grand nombre que nous devons consacrer nos soins. Si un dépositaire des deniers publics a violé son dépôt, et que le juge devant lequel il est mené voie son repentir, ses larmes, sa ruine, ce dernier est bien plus touché par ce spectacle que par l'idée de la multitude de citoyens auxquels la faute de cet homme ne cause qu'une perte insensible pour chacun; et cependant le juge doit apaiser sa compassion et défendre le public qu'il ne voit pas, qui est une abstraction de son esprit, contre l'homme dont il entend les gémissements. Pour résister ainsi à nos affections les plus vives, nous avons besoin d'un autre principe que de nos affections elles-mêmes, c'est-à-dire d'une conception de l'intelligence, qui commande à notre volonté de réprimer nos affections.

1. *Recherche*, etc., traité II, sect. III, § 9.
2. Voy. plus haut, p. 319.

Le philosophe écossais n'a pas pu méconnaître entièrement que l'action de la liberté est nécessaire pour provoquer l'approbation morale. Il a dit en propres termes : « Les actions utiles qui ne procèdent pas d'*intentions* bienveillantes, manquent de beauté morale, tandis qu'une *intention* bienveillante qui n'a pas réussi suffit à la vertu... Ce qui fait le mérite d'un caractère, ce n'est pas quelque saillie de bienfaisance, c'est un système, arrêté, *ferme et persévérant* qui recherche les meilleurs moyens de faire le bien... Nous ne sommes responsables que de nos actes volontaires... Les animaux ne sont pas capables de ce que je regarde comme le plus haut degré de vertu : les calmes mouvements de la volonté vers le bien de l'humanité[1]. »

Ce sont là des aveux qui échappent à l'auteur, mais qui ne peuvent effacer ces propositions qui sont le fond de sa thèse : « Ce que nous appelons vertu est une *affection* de bienveillance ou une action conforme à cette affection[2]. La véritable source de la vertu est une impulsion de notre nature à travailler au bonheur d'autrui, ou un *instinct* antérieur à toute vue d'intérêt qui nous excite à l'amour d'autrui[3]. Je ne vois pas pourquoi on refuserait à la brute quelque degré de vertu, dont elle serait récompensée ou par le plaisir de l'action elle-même ou par le bon traitement des hommes[4]. » Hutcheson paraît n'établir qu'une différence de degré entre la moralité de l'action volontaire et celle de l'action involontaire. « Les bonnes actions délibérées sont préférables aux bonnes actions irréfléchies[5]. » Or, la différence qui existe ici n'est pas de degré, mais de nature. L'acte involontaire n'est ni moral ni immoral, il est indifférent. La volonté libre de l'agent est indispensable pour que son acte soit l'objet de l'approbation ou de la désapprobation.

1. *The calm motions of the will toward the good of others. Recherche*, etc., traité II, sect. III, § 1 ; sect. III, § 14 ; sect. VII, § 3. — *Philosophiæ moralis institutio compendiaria*, lib. II, cap. III, § 2.
2. Voy. plus haut, p. 390.
3. *Recherche*, etc., traité II, sect. II, § 10.
4. *Ibid.*, traité II, sect. VII, § 3.
5. *Philos. mor. inst. compend.*, lib. II, cap. III, § 5.

Hume, encore plus inconséquent que Hutcheson, commence par adopter la thèse qui fait consister la vertu dans une affection et finit par l'abandonner d'une manière expresse. « Les anciens, dit-il, dans leurs raisonnements sur la morale, ont tenu peu de compte de l'intervention de la volonté. Ils regardaient comme fort douteuse la question de savoir si la vertu peut être enseignée, et ils considéraient comme ridicules, méprisables et odieuses, lalâcheté, la bassesse, la légèreté, l'impatience, l'inquiétude, l'extravagance et une infinité d'autres défauts, qui sont tout à fait indépendants de la volonté. Il n'est pas plus au pouvoir de l'homme de se procurer la beauté de l'âme que celle du corps[1]. » Il a de plus agrandi le champ du bien moral : il a regardé comme vertu non-seulement l'affection de la bienveillance, mais toute qualité utile ou seulement agréable soit aux autres, soit même à celui qui la possède[2]. Si, en effet, l'affection bienveillante est une vertu, comme cette affection est involontaire, on ne voit pas pourquoi toute qualité utile, ou seulement agréable aux autres ou à nous-mêmes, ne serait pas aussi une vertu. Hume essaye de montrer que la même approbation s'attache à la tempérance, au courage, à *la capacité*, à *l'habileté*, au *bon sens*, à *l'esprit*, aux *connaissances*, à la *présence d'esprit*, à l'*adresse*, à l'*art de s'insinuer*, parce que ces qualités nous sont utiles à nous-mêmes[3], et il met au nombre des vices, et sur le même rang, la prodigalité, la vanité, les plaisirs déréglés, les projets chimériques, la précipitation, la légèreté, la crédulité, le défaut d'esprit ou le défaut de jugement[4]. « Chez les stoïciens, dit-il, comme chez Salomon et les autres moralistes orientaux, *sagesse* et *folie* sont synonymes de *vertu* et *vice*. Les hommes vous loueront, dit le prophète David, si vous travaillez à votre bonheur[5]. »

Hume comprend que, d'après ce système, on lui objectera que les biens de la fortune et les qualités du corps doivent exciter notre approbation morale, et il accepte cette consé-

1. *Œuvres philosophiques*, trad. franç., t. V, p. 145.
2. *Ibid.*, t. V, p. 218.
3. *Ibid.*, t. V, p. 133, 154, 165.
4. *Ibid.*, t. V, p. 141, 146, 148, 154.
5. *Ibid.*, t. V, p. 145.

quence : « La beauté d'une chose est le plus souvent, dit-il, le signe de son utilité ; les membres bien pris sont les plus propres à remplir leurs fonctions. Nous sommes naturellement portés à estimer l'homme riche, avant même de savoir s'il a de bonnes dispositions pour nous, ce qui prouve le désintéressement de cette estime. L'estime que nous avons pour la noblesse est l'estime pour le descendant d'une longue suite d'aïeux puissants et riches. C'est notre sympathie pour le bonheur d'autrui qui est la cause de notre estime pour l'homme riche. Si le philosophe ne mesure pas son estime sur les richesses, mais sur le caractère, c'est qu'il sait que les premières ont moins que le second d'influence sur le bonheur.... Après les qualités utiles à celui qui les possède, viennent les qualités qui lui sont purement agréables, et qui sont aussi à ce titre l'objet de l'approbation morale. Ces qualités sont : la gaieté, la grandeur d'âme, la dignité de caractère, l'indépendance, l'amitié, l'amour, le talent poétique, qui fait que la renommée de Virgile est de beaucoup supérieure à celle d'Auguste[1]. » Enfin, Hume termine sa liste des vertus par les qualités qui sont purement agréables au spectateur, comme les égards, les attentions, la politesse, la bienséance, l'esprit, l'éloquence, le génie et le bon sens[2]. »

Nous n'avons pas besoin d'insister longtemps sur une doctrine qui place parmi les vertus la présence d'esprit, l'adresse, l'art de s'insinuer, la beauté, la richesse, la noblesse, la gaieté, la poésie et l'éloquence, et qui met au nombre des vices la crédulité et le défaut d'esprit. Quant à cette proposition que les anciens doutaient que la vertu pût être enseignée, nous dirons, qu'en effet, Platon, dans *le Ménon*, a semblé conclure que la vertu ne peut ni se transmettre ni s'enseigner, mais il s'est réfuté lui-même dans *le premier Alcibiade*, où il donne au fils du roi de Perse quatre précepteurs dont chacun est chargé de lui enseigner une des quatre vertus. Socrate a toujours professé que la vertu était une science et

1. *Œuvres philosophiques*, t. V, p. 168, 178, 182, 192, 195.
2. *Ibid.*, t. V, p. 200 et suiv.

que le courage lui-même pouvait s'enseigner. « Les meilleurs naturels, disait-il, ont le plus besoin d'éducation, car leurs qualités poussées à l'excès peuvent dégénérer en défauts[1]. »

Dans la question des principes de la morale, comme dans celle de la perception des sens, il semble que l'habile David Hume se soit imposé la tâche de tirer les conséquences de certaines théories philosophiques pour en montrer la futilité. Il a fait voir que les systèmes admis sur les sens extérieurs conduisaient à l'idéalisme le plus absolu[2]; il montre ici que la doctrine de la bienveillance aboutit à mettre au nombre des vertus la gaieté et le talent poétique; aussi laisse-t-il échapper des propositions qui renversent cette thèse. « De ce qu'un objet inanimé peut être utile, il ne s'ensuit pas, dit-il, que cet objet soit vertueux... Nous sommes heureux quand les circonstances sont conformes à notre tempérament, mais il y a plus de *mérite* à accommoder notre tempérament aux circonstances... Le courage, indépendamment de son utilité, qui est le fondement de l'estime qu'on en fait, *tire encore plus de lustre* de lui-même et de l'idée de grandeur qui s'y attache. Chaque trait de courage, représenté par le peintre ou par le poëte, offre quelque chose de sublime, qui frappe le spectateur, qui excite son amour et qui lui inspire un semblable courage par une sorte de sympathie... Le courage indomptable et l'opiniâtre fermeté de Charles XII ruinèrent son pays et lui-même : ces qualités ont pourtant un éclat et une grandeur que nous admirons... La tranquillité philosophique, que rien ne peut troubler, qui se met au-dessus de la douleur et des coups de la fortune, peut être mise, ainsi que le courage guerrier, au nombre des vertus. Le sage, avec la conscience de sa vertu, se retire dans le temple de la sagesse, du haut duquel il jette les yeux sur les mortels qui s'agitent à ses pieds, pour courir après les richesses, les honneurs, la renommée et d'autres biens aussi frivoles. Cette conduite fait

1. Xénophon, *Mémoires*, liv. II, chap. VI, § 39; liv. III, chap. IX; liv. IV, chap. Ier. *Banquet*, chap. II.

2. Voy. plus haut, p. 97.

naître une idée de grandeur qui nous saisit d'admiration[1]. »

Lorsque le philosophe remarque qu'un objet inanimé peut être utile sans être vertueux, il abandonne la théorie qui fait une vertu de la bienfaisance involontaire. Lorsqu'il dit qu'il y a plus de mérite à accommoder son tempérament aux circonstances que les circonstances à son tempérament, il reconnaît le pouvoir et le mérite de la volonté; lorsqu'il parle de la grandeur et de l'éclat que nous admirons dans le courage même funeste à celui qui le déploie, que veut-il dire, s'il ne fait pas consister cette grandeur et cet éclat dans la conformité de notre action avec le type moral qui est conçu par notre intelligence? Aussi Hume doute-t-il lui-même de la doctrine qu'il a développée, et a-t-il la bonne foi d'exprimer son doute en ces mots : « Lorsque je pense qu'on a déterminé et mesuré la grandeur et la figure de la terre, qu'on a trouvé la cause des marées, soumis les corps célestes à des lois constantes et calculé l'infini, et que cependant les hommes sont en dispute sur les fondements de leurs devoirs, cette bizarrerie me fait retomber dans la défiance, et je me demande comment, si l'hypothèse à laquelle je me suis arrêté est véritable, elle n'a pas été adoptée par le suffrage universel du genre humain[2]. »

§ 3. La doctrine de la sympathie : Adam Smith.

Quelques-uns croient, par erreur, que la doctrine qui renferme la morale dans la bienveillance a été professée par Adam Smith. La théorie de cet auteur est fort différente de celle des deux philosophes précédents. Ce qui a pu causer ici la confusion, c'est le mot de *sympathie* employé par cet écrivain. En effet, ce mot signifie assez ordinairement le plaisir ou le déplaisir que nous causent le bonheur ou le malheur de nos semblables. Mais Adam Smith donne à ce terme un sens plus rapproché de l'étymologie et plus éloigné de l'usage ordinaire. Il entend par sympathie le partage de la

1. *Œuvres philosophiques*, t. V, p. 96, 156, 186, 190, 195.
2. *Ibid.*, t. V, p. 231.

passion d'autrui, quelle qu'elle soit. Suivant lui, il y a des passions que nous gagnons par une contagion qu'il appelle sympathie, et d'autres qui ne se gagnent pas. « Nous ne gagnons pas, dit-il, les passions qui viennent du corps, telles que la gourmandise, la débauche, ni les passions insociables, comme la haine, la colère, etc. Nous partageons au contraire les passions sociables, comme la bienveillance, l'amour paternel, l'amour filial. Les passions qui se rapportent à l'imagination, comme l'amour de la musique et de la peinture, et celles qui font partie de l'amour-propre, comme l'ambition, l'amour de la louange, tiennent le milieu entre les passions sympathiques et celles qui ne le sont pas. Lorsqu'un homme agit par suite d'une passion sympathique, c'est-à-dire d'une passion que nous pouvons partager, nous disons que son action est bonne; lorsqu'il agit sous l'influence d'une passion qui ne se gagne pas, nous disons que son action est mauvaise. L'effort que nous faisons pour sympathiser avec celui qui ressent une passion forme les vertus aimables : l'indulgence, la clémence, la politesse; l'effort que fait celui qui ressent la passion pour se mettre au niveau de l'indifférence du spectateur, forme les vertus respectables : le courage, l'austérité, le dévouement. Nous sympathisons plus avec les sentiments agréables qu'avec les sentiments désagréables; de là notre empressement pour les gens riches et d'un rang élevé, et la *corruption de nos sentiments moraux* à l'égard des pauvres. Lorsque nous voyons un homme accorder un bienfait à un autre, si nous sympathisons avec les motifs du bienfaiteur et avec la reconnaissance de l'obligé, nous disons que le bienfait est méritoire; si un homme en offense un autre, et que nous sympathisions moins avec les passions de l'offenseur qu'avec celles de l'offensé, nous jugeons que l'acte est démméritoire. Nous accordons à l'action plus ou moins de mérite, selon qu'elle a été plus ou moins suivie de son effet. Si l'ami qui voulait nous obliger n'a pas réussi, notre reconnaissance est moins vive; si le malfaiteur a manqué son attentat par une circonstance indépendante de sa volonté, il est souvent renvoyé absous par le tribunal. La Providence l'a voulu ainsi, afin

que la bienveillance ne demeurât pas oisive, et que la justice ne dégénérât pas en inquisition. Pour juger notre propre conduite, nous nous mettons à la place du spectateur impartial, et nous essayons de voir s'il nous accorde ou non sa sympathie. La voix intérieure qui nous avertit de cette sympathie est la conscience. Comme cette voix pourrait être étouffée par le bruit de la passion présente, les philosophes, dans les moments de calme, étudient les effets de la sympathie et les tracent dans des lois qui peuvent être appelées des lois divines, puisqu'elles sont fondées sur la nature que Dieu nous a donnée[1]. »

Tel est le système très-artificiel et très-compliqué de l'ingénieux Adam Smith : nous n'avons pas en nous la règle de nos actions; nous sommes obligés de nous regarder dans le jugement d'autrui, comme dans un miroir; nous ne pouvons pas nous juger par nous-mêmes, et si nous étions seuls au monde, notre conscience serait muette, ou plutôt nous n'aurions pas de conscience. La conscience de notre premier père ne s'est formée qu'avec la compagne qui a été prise de son sein. Avant la naissance de la femme il ne pouvait savoir s'il devait ou non obéir à Dieu. — Dans la solitude, dira-t-on peut-être, nous pourrions pressentir la sympathie de notre créateur. — Mais prêterons-nous à Dieu nos propres passions? De plus, pour deviner si nous obtiendrions la sympathie de nos semblables, il faut que nous sachions si nous leur accorderions la nôtre dans les mêmes circonstances. Quand vous croyez que je me mets à la place du spectateur, je ne me mets véritablement qu'à la mienne. Tout se réduit donc à savoir si, dans un moment de calme pour moi, je suis disposé à partager telle ou telle passion que je vois chez un de mes semblables. Or, il est clair que je me sentirai disposé à partager les passions auxquelles je suis moi-même enclin, de sorte que je n'approuverai que mes propres inclinations. Nous accordons que trop souvent les choses se passent ainsi, et qu'on approuve ce qu'on aurait fait à la place de celui qu'on juge. Mais c'est là

1. *Théorie des sentiments moraux*, 1759.

le fait ; ce n'est pas le droit. Or, nous prétendons que l'homme a une règle d'après laquelle il doit juger ses passions d'abord, et par là celles d'autrui. Adam Smith affirme que les passions qui viennent du corps ne sont pas sympathiques : que nous ne les partageons pas et que par cette raison nous les désapprouvons. Mais, quoi? les écrits licencieux n'ont-ils pas de lecteurs? ceux-ci ne sympathisent-ils pas avec l'esprit de débauche qui a poussé l'écrivain? Celui qui ne songe à servir que son estomac est-il réduit à s'asseoir seul à sa table? Personne ne veut-il devenir son convive? Nous sympathisons avec les passions du corps, comme avec toutes les autres, et si nous les désapprouvons davantage, nous avons pour cela une autre règle que la sympathie. Le philosophe avance d'une autre part que nous sympathisons avec les passions sociables : avec la bienveillance, l'amour paternel, etc., et que, pour ce motif, nous approuvons les actes inspirés par ces passions. Mais si un ministre commet un passe-droit en faveur de son fils, quoique nous soyons plus disposés, suivant Adam Smith, à sympathiser avec l'amour paternel du ministre qu'avec la colère de ceux qu'il a injustement traités, cependant notre jugement moral condamne le ministre et condamne aussi la sympathie que nous ressentons pour lui.

Il y a dans la théorie d'Adam Smith, comme dans toutes les fausses théories, des propositions contradictoires, et c'est surtout par là que ces systèmes périssent. Il prétend que nous sympathisons plus avec les sentiments agréables qu'avec les sentiments désagréables, et que de là vient notre empressement pour les gens favorisés de la fortune et *la corruption de nos sentiments moraux* à l'égard des pauvres; il reconnaît donc, qu'en ce cas, la sympathie corrompt notre jugement moral, et qu'il faut une autre cause pour lui rendre sa pureté. L'auteur dit encore que, pendant que le spectateur fait effort pour partager la passion de l'agent et qu'il pratique ainsi les vertus aimables de la politesse et de la clémence, celui-ci s'efforce de se dépouiller de ses passions et atteint par là aux vertus respectables du courage, de l'austérité et du dévouement. Mais que devient alors le principe de la contagion des

passions qui semblait être la seule règle? Quand on s'efforce d'étouffer son émotion pour se mettre au niveau de l'indifférence du spectateur, quelle est la passion qu'on cherche à partager? aucune. Et cependant on s'estime soi-même, on recueille la satisfaction de la conscience, on s'accorde l'approbation morale. Celle-ci ne s'attache donc pas à la passion que l'on partage, puisqu'elle devient le prix de l'apaisement de la passion.

En conclusion, Adam Smith a pris le fait pour le droit. Il est trop vrai que nos passions nous égarent dans le jugement que nous portons sur nous-mêmes et sur autrui. Nous sommes disposés à excuser chez les autres les mouvements que nous sentons en nous-mêmes. Nous tenons moins de compte de l'intention que de l'effet; nous préférons celui qui nous a servis sans le vouloir à celui qui a voulu nous servir et n'y a pas réussi. Nous nous laissons plus emporter contre l'auteur d'un dommage involontaire que contre le malveillant dont les intentions ont échoué. Mais, comme le dit Adam Smith lui-même, c'est là *une corruption de notre jugement moral*. Ce jugement, quand il est pur, condamne nos propres passions et celles des autres, et par conséquent en certains cas la sympathie que nous éprouvons. Il donne la préférence aux actes volontaires qui satisfont l'esprit et le cœur, sur ceux qui se rapportent à des objets personnels. Il reconnaît par là implicitement que l'homme a le pouvoir de choisir librement entre les inclinations qui le sollicitent, et que, par conséquent, la règle des actions est en dehors des passions et de la sympathie.

§ 4. Des théories qui renferment toutes les prescriptions de la morale en une seule.

Nous avons fait passer sous les yeux du lecteur toutes les doctrines qui donnent à nos actions une autre règle que la conception idéale de la vertu. Il est d'autres théories qui, en admettant cette conception, cherchent à l'exprimer en une seule maxime. On croit appuyer ainsi la morale sur une base

plus uniforme, plus simple et plus solide. Nous pensons à ce sujet comme Pascal : « Voilà, direz-vous, tout renfermé en un mot. Oui, mais cela est inutile si on ne l'explique et quand on vient à l'expliquer, dès qu'on ouvre ce précepte qui contient tous les autres, ils en sortent en la première confusion que vous vouliez éviter. Ainsi, quand ils sont tous renfermés en un, ils y sont cachés et inutiles comme en un coffre, et ne paraissent jamais qu'en leur confusion naturelle. La nature les a tous établis, sans renfermer l'un en l'autre[1]. »

Socrate disait que la vertu était une science, la science du bonheur; qu'elle pouvait s'enseigner, et que celui qui acquérait une vertu les acquérait toutes, s'il était conséquent avec lui-même[2]. Platon développa la thèse de son maître sur l'identité de la vertu et du bonheur, et sur l'unité de la vertu[3] : « L'âme bien réglée, dit-il, est tempérante; l'homme tempérant accomplit tous ses devoirs envers les dieux et les hommes, il est donc juste et saint. Il est courageux aussi, car un homme tempérant ne saurait rechercher ou fuir ce qu'il ne conviendrait pas de fuir ou de rechercher; il est donc parfaitement bon[4]. » Mais, dans un autre passage, il signale lui-même la différence de la tempérance et du courage. « Le courage, dit-il, est une partie de la vertu et la modération en est une autre. Il faut oser dire sur ces deux vertus quelque chose d'étonnant, c'est qu'en beaucoup de circonstances elles sont comme divisées et ennemies l'une de l'autre. C'est là un discours inusité; car on dit d'ordinaire que toutes les parties de la vertu sont unies entre elles... Cependant il faut voir si elles ne présentent pas quelque différence... Ceux qui sont trop amoureux de l'ordre, trop disposés à mener une vie tranquille, solitairement occupés de leurs propres affaires, affables envers tous au dedans, prêts à vivre en paix au dehors avec les autres États, ne s'aperçoivent pas qu'ils perdent l'habitude de la

1. *Pensées*, édit. Faug., t. II, p. 388.
2. Xénophon. *Mémoires*, liv. III, chap. IX, § 5.
3. *Gorgias*, édit. H. E., t. Ier, p. 474 et suiv.; édit. Tauch., t. III, p. 43 et suiv.; Ier *Alcibiade*, édit. H. E., t. II, p. 115; édit. Tauch., t. IV, p. 17.
4. *Gorgias*, édit. H. E., t. Ier, p. 507; édit. Tauch., t. III, p. 92.

guerre et qu'ils la font perdre aux jeunes gens. Sans défense contre les entreprises étrangères, au bout de peu d'années, eux-mêmes, leurs enfants et tout l'État passent insensiblement de la liberté à la servitude. D'un autre côté, ceux qui sont trop enclins au courage ne poussent-ils pas sans cesse l'État vers la guerre, à cause de leur passion excessive pour ce genre de vie? Ne font-ils pas à leur pays des ennemis nombreux et puissants, et n'arrivent-ils pas à perdre leur patrie ou à la rendre esclave des étrangers? Il y a donc des parties de la vertu qui diffèrent beaucoup les unes des autres[1]. » La modération et le courage sont donc deux vertus qui ne se ramènent pas l'une à l'autre. Celle-ci n'entraîne pas nécessairement celle-là; et la conception morale nous commande de les pratiquer toutes les deux.

Socrate avait enseigné que les lois écrites sont précédées par les lois non écrites et qu'il y a une justice naturelle[2]. Antisthène voulant sans doute recommander à l'homme de suivre cette inspiration naturelle, renferma toute la morale dans ce précepte : « Vivez conformément à la nature[3]. » Mais ce n'est pas seulement la conception de la tempérance et des autres vertus qui est dans la nature de l'homme, ce sont aussi les passions du corps et de l'amour de soi. Le Cynique a fait sortir de la maxime d'Antisthène la satisfaction publique et effrontée des besoins les plus grossiers. Il y a donc des parties de notre nature que nous devons préférer aux autres. Descartes a distingué ce qu'il appelle la lumière naturelle de ce qu'il nomme les inclinations de la nature, et il nous conseille de nous tenir en garde contre les secondes et de nous abandonner entièrement à la première[4]. C'est déjà un progrès sur la morale d'Antisthène, mais cela ne suffit pas encore; ce qu'on demande au moraliste, ce n'est pas qu'il nous donne seulement le conseil général et vague d'écouter la voix de la

1. *Le Politique*, édit. H. E., t. II, p. 306; édit. Tauch., t. IV, p. 278 et suivantes.
2. Ἄγραφοι νόμοι. Δίκαιον φύσει. Xénophon, *Mémoires*, liv. IV, chap. IV.
3. Diogène de Laërte. *Vie d'Antisthène.*
4. *Œuvres philosophiques*, édit. Ad. G., intr. p. CXI.

conscience morale, c'est qu'il démêle et qu'il explique clairement aux autres les paroles de cette voix intérieure.

La maxime d'Antisthène avait été déjà éclaircie par Épictète qui l'avait préservée de toute interprétation cynique ; ce dernier avait expliqué qu'elle demandait qu'on fît prévaloir l'âme sur le corps, l'esprit sur la chair. Mais de cet empire de l'âme sur le corps comment faire sortir la justice et la bienfaisance? On répondra que l'homme pieux, tempérant et courageux n'a pas de motifs pour nuire à personne; cela est vrai; mais il n'en a pas non plus pour servir ses semblables. Aussi Épictète renferma-t-il toute la morale dans ces deux mots : supporte et abstiens-toi[1], et son sage fut-il le modèle de ces pieux cénobites qui ne pensant qu'à se discipliner eux-mêmes et à mettre leur âme en sûreté, vécurent inutiles au monde et crurent qu'on pouvait servir Dieu sans servir les hommes.

Épictète développant le précepte de résignation, d'humilité et de piété qui était contenu dans la morale stoïcienne, voulait que les hommes fussent persuadés que Dieu gouverne tout avec sagesse[2] et qu'ils respectassent la destinée, la fin de chaque chose ou, en d'autres termes, l'ordre universel. On a dit depuis que le respect de l'ordre universel pouvait être pris pour la maxime qui renferme toutes les autres prescriptions. Nous trouvons à cette maxime plusieurs inconvénients. Premièrement, le consentement du sage aux arrêts de la Providence est une vertu, lorsque ces arrêts le dépouillent et le frappent; mais ce n'est plus une vertu lorsqu'ils lui apportent des biens et des plaisirs. Secondement, cette maxime court le risque de rouvrir la porte au cynisme, qui met les inclinations du corps au niveau de toutes les autres. Fait-elle un choix entre les diverses facultés de l'homme? qu'elle l'exprime; mais alors elle va sortir de sa généralité, et, comme dit Pascal, toutes les maximes particulières vont reparaître dans leur première et naturelle diversité. Lorsqu'on a marqué les traits de la conception morale, comme l'empire

1. *Sustine et abstine.* Ἀνέχου καὶ ἀπέχου. Voy. le *Manuel* d'Épictète.
2. Voy. plus haut, p. 350.

de soi, la justice et la bienfaisance, on peut ajouter que pratiquer ces vertus c'est obéir à Dieu, c'est respecter l'ordre universel. On les rend ainsi plus recommandables encore en les mettant sous le sceau de la piété; mais se borner à dire qu'il faut respecter l'ordre universel, ce n'est pas donner plus de lumière que si l'on avance qu'il faut remplir la volonté de Dieu, sans faire connaître en quoi consiste cette volonté. Troisièmement, la recommandation de laisser chaque chose aller à sa fin, et même de favoriser cette fin, est un précepte embarrassant. Comment, d'après cette loi, prendrons-nous l'assurance de couper un arbre, de donner la mort à un oiseau? La fin de l'arbre et de l'oiseau est-elle de tomber sous le tranchant de notre fer? Vous nous imposez le devoir de concourir en ce qui nous concerne à l'ordre universel, d'aider pour ainsi dire à l'œuvre de Dieu. Eh quoi! faut-il que pour agir j'attende d'avoir deviné le secret de cet ordre universel? Mais la destinée de cet arbre n'est-elle pas de se revêtir et de se dépouiller annuellement de ses feuilles et de ses fruits, jusqu'à ce qu'il plaise à Dieu d'en corrompre la tige? La fin de l'oiseau n'est-elle pas d'élever sa jeune famille, de voler et de chanter, jusqu'à ce que Dieu interrompe son vol et ses chants? Que vous allez me gêner par cette obligation de respecter l'ordre universel et de favoriser la destinée de toute chose! Je ne connais pas cet ordre, j'ignore cette destinée. Suivez vos instincts, direz-vous, allez à votre fin en respectant celle des autres. Mais c'est justement cette fin des autres que j'ignore. Quant à mes instincts, si vous me dites que je ne dois pas les satisfaire jusqu'à l'excès du plaisir ou de la douleur, qu'il y en a que je dois préférer, soit en moi-même, soit en autrui, et si vous m'indiquez ceux qui doivent être l'objet de cette préférence, vous aurez expressément recommandé la tempérance, le courage, la culture de l'esprit, la piété, la justice, la bienfaisance, et vous serez sortis des termes généraux et vagues du respect de l'ordre universel. On insiste et l'on dit que l'homme est porté par ses inclinations à la tempérance, à la piété, à la bienfaisance, etc.; mais qu'il ne reconnaît ces vertus pour telles, que s'il aperçoit qu'elles sont d'accord avec

l'ordre universel. On ne se refuse pas à donner le détail des vertus; seulement on veut indiquer le caractère commun qui les fait des vertus. Nous ne pensons pas que l'homme, pour savoir qu'il fait mal de calomnier son semblable ait besoin de découvrir que la calomnie est contre l'ordre universel. Dieu a mis la règle plus près de nous. En réfléchissant profondément sur l'ordre universel, on arriverait à découvrir que le mal est aussi contenu dans cet ordre, et le calomniateur pourrait s'absoudre lui-même. Nous croyons donc que le précepte de respecter l'ordre universel ne comprend que la résignation et la piété, c'est-à-dire une vertu passive, une contemplation presque inerte, mais qu'il ne peut ni porter à agir, ni surtout indiquer les actions que nous devons exécuter.

Si les maximes stoïciennes bornent la morale aux vertus solitaires ou individuelles, d'autres maximes veulent la renfermer dans les vertus sociales. Grotius, Hutcheson, et dans ces derniers temps, Bentham, ont pensé que toutes les vertus pouvaient se ramener à la bienveillance envers autrui[1]. Nous avons montré que si l'on voulait parler d'une bienveillance involontaire, cette qualité ne pouvait fonder aucune vertu; que l'idée de la vertu implique une action librement consentie et non fatalement entraînée par l'inclination. Si l'on entend par bienveillance la détermination libre de faire le bien, la bienveillance est certainement une vertu, mais elle n'est pas toutes les vertus. Hutcheson pense qu'on peut les réduire uniquement à l'amour des hommes et de Dieu, ou au précepte : Aimez votre prochain comme vous-même et Dieu par-dessus toute chose. « Les quatre vertus cardinales, dit-il, la tempérance, le courage, la recherche de la vérité et la justice se ramènent à l'affection pour Dieu ou pour les hommes. La tempérance, par exemple, nous rend plus propres à la dévotion, au service de l'humanité ou à la recherche de la vérité. Nous estimons la pénétration du jugement, la sûreté de la mémoire, la promptitude de l'invention... parce que nous les regardons comme utiles à l'humanité. Les vertus divisées se-

1. Voy. plus haut, p. 386 et 390.

lon les objets auxquels elles se rapportent sont : 1° la piété envers Dieu; 2° la bienfaisance envers les hommes; 3° la culture de soi-même dans la vue de se rendre plus propre aux deux premières vertus. Aristote s'est trompé en plaçant la vertu dans le milieu entre les excès : la piété et l'amour des hommes ne peuvent avoir d'excès[1]. »

Dans notre opinion, la bienfaisance volontaire est la première des vertus, mais elle n'est pas la seule. Le malade qui lutte au lit de la mort contre la douleur nous paraît déployer une vertu, bien que la société ne retire aucune utilité de ce courage. Hutcheson avoue lui-même que les Anglais avaient moins d'estime pour les artisans français qui, chassés de leur pays par la révocation de l'édit de Nantes, vinrent enrichir l'Angleterre de leur industrie, que pour les Hollandais qui, sous le poids d'une oppression religieuse, surent conquérir leur indépendance et former une industrieuse république, redoutable rivale des nations voisines[2]. Le courage, comme la tempérance, est donc loué pour lui-même et non pour l'utilité que la société en retire. Lorsque nous considérons que le courage et la tempérance peuvent avoir quelque efficacité pour le service des hommes, elles prennent plus d'importance ; mais envisagées en elles-mêmes, elles sont déjà des vertus. Elles peuvent être aussi pratiquées dans la vue de plaire à Dieu, mais il faut qu'elles soient méritoires par elles-mêmes, pour que la piété les exige et que Dieu se plaise à leur spectacle. Elles sont des vertus au même titre que la bienfaisance et la piété, en tant qu'elles sont les traits de la figure morale que conçoit notre intelligence.

Aristote disait que le courage est à une égale distance de la témérité et de la lâcheté; que la tempérance est un milieu entre l'abstinence et la gourmandise. Le philosophe écossais ne veut pas qu'aucune vertu soit regardée comme un juste milieu entre deux extrêmes, et il affirme qu'il ne peut y

1. *Recherche sur l'origine de nos idées de beauté et de vertu.* Traité II, sect. II, § 1 ; sect. III, § 10.— *Philosophiæ moralis institutio compendiaria,* lib. I, cap. III, §§ 3 et 4 ; cap. VI, § 1.

2. *Recherche,* etc. Traité II, sect. Ire, § 3.

avoir d'excès dans la piété et dans l'amour des hommes. Il reconnaît cependant lui-même que les affections de la famille peuvent être trop vives et qu'elles ont besoin d'être soumises à la religion et à l'amour de l'humanité[1]. D'un autre côté, l'amour du genre humain n'est-il pas excessif lorsqu'il nous fait oublier des devoirs plus restreints et plus impérieux? Que dire du bienfaiteur qui fonde un hospice et néglige de payer ses dettes, du père ouvrant sa bourse au premier qui le lui demande, et laissant sa femme et ses enfants manquer du nécessaire? Enfin la superstition, l'intolérance, le fanatisme ne sont-ils pas les excès de la piété?

En résumé, toutes les vertus ne peuvent se réduire à la piété et à la bienfaisance. La tempérance et le courage offrent sans doute le degré le plus sûr pour s'élever à l'accomplissement de la piété et des vertus sociales : on n'oublie ses devoirs envers Dieu, on ne blesse l'intérêt d'autrui, l'on ne s'abstient de le servir que par quelque passion de l'amour de soi; la tempérance et le courage modèrent cette passion, parviennent à l'éteindre et nous laissent en meilleure disposition d'accomplir nos devoirs envers la société et envers Dieu; mais, quoi qu'il en soit, la tempérance et le courage sont aussi estimés pour leur propre compte.

Nous avons vu que Bentham nous avait donné pour seul motif d'action le plaisir de la bienveillance. Pour goûter ce plaisir nous devions, disait-il, procurer le plus grand bonheur au plus grand nombre des hommes, suivant une formule qu'il empruntait à Priestley[2]; mais Bentham s'aperçoit que cette maxime n'est pas suffisante; il y fait lui-même cette objection : supposons qu'une société soit composée de quatre mille et un citoyens, si vous en réduisez deux mille en esclavage, au profit des deux mille et un qui restent, vous aurez travaillé à l'intérêt du plus grand nombre; et cependant il y aura une diminution de bien-être dans la totalité, parce que le bonheur des maîtres ne sera pas augmenté en

1. *Philos. mor. inst. compend.*, liv. I, chap. v.
2. Priestley. *Essai sur le Gouvernement*, 1768.—Bentham. *Projet de codification*. 1822.— *Déontologie*, trad. franç., t. Ier, p. 343 et 378.

proportion du malheur des esclaves. Il faut donc, dit Bentham, nous proposer pour but, non pas le bonheur du plus grand nombre, mais le plus grand bonheur en considérant toute la masse des citoyens, c'est-à-dire le *maximum* du bonheur[1].

Si la Providence ne nous avait pas donné d'autre lumière que celle-là, nous serions en de grandes ténèbres. Est-il possible que Dieu ait imposé à chacun de nous de résoudre une question aussi compliquée? N'y a-t-il pas de règle plus simple? L'indigent qui se trouve à portée d'un bien qu'il peut saisir, a-t-il besoin, pour savoir qu'il ne doit pas le prendre, d'avoir calculé s'il procure ainsi à l'ensemble de la famille humaine la plus grande quantité possible de bonheur. Si le pauvre dérobe au riche une faible somme d'argent, le premier ne pourra-t-il pas considérer qu'il gagne beaucoup plus que ne perd le second, et qu'il procure ainsi le maximum du bonheur? Le précepte de procurer le maximum du bonheur fait sans doute partie de la morale; mais il n'est imposé qu'à ceux qui par leurs lumières et leur situation peuvent remplir ce devoir, c'est-à-dire au père dans la famille et aux chefs dans l'État; enfin ce précepte ne comprend pas toute la morale, il ne fonde ni la morale individuelle, ni la morale religieuse.

Nous ne pouvons donc regarder comme l'expression complète de la conception morale, ni les maximes qui ne contiennent que la morale individuelle, ni celles qui ne renferment que la morale sociale. Le philosophe Kant, qui a particulièrement porté son attention sur l'idée du devoir, a proposé une sorte de criterium à l'aide duquel chacun peut distinguer si l'action qu'il se propose de faire est bonne ou mauvaise. « Agis, dit-il, d'après une maxime qui puisse devenir une maxime générale pour tous les hommes[2]. » Examiner, au moment d'agir, si notre action pourrait être imposée à tous les hommes, érigée en loi et écrite dans les codes, c'est à coup sûr le moyen de juger impartialement de notre conduite. Reid avait déjà donné un conseil semblable, lorsque, pour

1. *Déontologie*, trad. franç., t. Ier, p. 378 et 390.
2. Voy. *Critique de la raison pratique*.

nous faire mieux juger de notre conduite envers le prochain, il nous recommandait de changer en pensée de rôle avec lui, de le supposer à notre place et nous à la sienne, et de nous dégager ainsi fictivement de tous les liens de l'intérêt. Mais ces maximes générales qui marquent le caractère des devoirs ne nous disent pas en quoi ces devoirs consistent. Aussi Kant ne s'est-il pas borné à ces vagues recommandations. Entre autres prescriptions particulières, il nous recommande de respecter notre dignité, de ne rien entreprendre contre la dignité de nos semblables, de ne pas nous en servir comme de moyens, mais de les laisser aller à leur propre fin. On a supposé que le philosophe allemand renfermait la dignité de l'homme uniquement dans la liberté, et qu'on pouvait comprendre tous les devoirs dans cette maxime : Respecte ta liberté et la liberté d'autrui. L'usage le plus prochain que l'homme fasse de sa liberté s'applique à son intelligence; il développe et dirige sa pensée; nous devons donc lui laisser ce gouvernement intérieur et respecter la liberté de la pensée ou de la conscience. Mais il ne veut pas seulement penser; il veut aussi transmettre sa pensée au dehors : il a donc droit à la liberté de la parole et à ce qu'on appelle de nos jours la liberté de la presse et la liberté de l'enseignement. La volonté qui s'applique à la parole s'applique aussi à l'emploi des membres de notre corps; par ces membres nous nous emparons d'une certaine partie des choses inanimées, nous les plions, nous les façonnons à notre usage, nous y mettons notre attache et notre cachet : nous réclamons donc la liberté de la personne, la liberté de la propriété, de l'industrie, des échanges et du commerce. Ce n'est pas tout : l'homme se choisit volontairement une compagne : il fonde, ainsi, dit-on, le droit du mariage et de la famille; il s'associe à ses semblables pour les intérêts communs de la cité, et par là prennent naissance les droits de la liberté municipale et de l'indépendance réciproque des nations.

Cette doctrine paraît embrasser toute la morale; elle en laisse cependant échapper quelques parties. Comment du respect de la liberté faire sortir le devoir qui est imposé au fils d'ho-

norer son père et sa mère; au père, de cultiver ou de faire cultiver l'intelligence de ses enfants; au chef de l'État, de procurer non pas seulement la liberté du peuple mais son bien-être, et pour cela d'en améliorer la condition matérielle, de répandre l'instruction et de propager les bonnes mœurs. Quant aux parties de la morale que comprend cette théorie et qui paraissent si bien enchaînées, le premier anneau de la chaîne est fragile et il ne peut porter le poids de tout le reste. On place la dignité de l'homme dans la liberté, et on entend parler de la liberté métaphysique, de ce pouvoir qui n'est pas celui d'agir mais celui de vouloir[1], et c'est la volonté qu'on nous impose l'obligation de ne violer ni en nous-même ni en autrui. Mais il se trouve que ce pouvoir est de fait inviolable; qu'il est au-dessus de toutes nos atteintes. Nous ne le violons jamais en nous-mêmes, car nous ne pouvons nous empêcher de vouloir librement, et si nous étions assez fous pour en tenter l'entreprise, ce serait librement encore que nous essayerions d'étouffer notre liberté. On nous recommande d'écarter les passions qui asserviraient, dit-on, notre volonté. Mais, lorsque nous cédons à la passion, nous y cédons librement; sans cela que deviendrait la responsabilité morale : nous sommes donc libres au milieu des passions. Il ne faut pas dire que le spassions enchaînent la volonté, ni que la raison la délivre; ce serait dire que la raison rend la volonté libre, ou constitue la liberté. Nous ne pouvons pas davantage violer la volonté en autrui. Que nous comprimions les membres d'un de nos semblables, que nous les chargions de fers, que nous l'enfermions dans la solitude et l'obscurité d'un cachot, avons-nous pour cela plus de puissance sur son âme? l'empêcherons-nous de vouloir librement? Qu'il décide soit de lutter contre notre tyrannie, soit de s'y soumettre, son âme n'est-elle pas libre sous nos chaînes? Si nous excitons ses passions, allons-nous pour cela lui ravir sa liberté? Nous lui enlèverions donc la responsabilité morale. La liberté ne se montre jamais mieux que dans la lutte contre les passions.

1. Voy. t. Ier, p. 319.

Si nous faisons le mal en déchaînant les passions de nos semblables, ce n'est pas que nous portions atteinte à leur liberté. La liberté de l'homme, la vraie liberté, celle qui constitue sa dignité et sa responsabilité, qui en fait une créature morale, celle qu'il faut distinguer de l'indépendance extérieure et de la raison qui est involontaire, cette liberté n'est en prise ni à nous-mêmes, ni aux autres; nous ne pouvons donc nous reconnaître aucuns devoirs envers elle. Quand on nous dit : Restez une liberté, on nous donne un conseil qu'il nous est impossible de ne pas suivre. Nous pouvons séparer notre âme de son corps, mais nous ne pouvons la séparer de sa liberté.

Mais supposons que nous ayons quelque pouvoir sur notre liberté, que nous puissions la conserver ou la perdre, la liberté peut-elle être pour nous un but moral! Vous voulez que je sois libre? Pourquoi? pour être libre? Mais je ne puis m'arrêter là; je sens que ma liberté ne doit être qu'un moyen et non une fin. Je concevrais que je dusse rester libre, pour obéir à la raison, à la conception morale, pour pratiquer la justice et surtout la bienfaisance; mais je ne comprends pas que je doive conserver ma liberté pour ma liberté elle-même. Ainsi la liberté ne peut être un but, et de plus elle n'est pas même un instrument sur lequel je puisse agir; je ne puis contribuer ni à sa conservation ni à sa perte. C'est cependant du devoir de ne pas violer cette liberté inviolable qu'on essaye de faire découler tous nos devoirs et tous nos droits.

Quant à l'indépendance extérieure, au pouvoir d'agir matériellement, pourrait-on établir sur ce fondement le système entier de la morale? Lorsqu'en vertu de notre liberté métaphysique nous produisons au dehors quelque action, nous aimons que cette action ne soit pas gênée, non pas que cette gêne porte atteinte à notre liberté métaphysique, mais parce que nous aimons la liberté physique, le pouvoir d'agir conformément à notre décision intérieure. Le goût de cette indépendance est un goût naturel[1], mais ce n'est qu'une de nos inclinations, et il serait singulier de vouloir confondre toutes

1. Voy. t. Ier, p. 157.

les autres dans celle-là. Si l'on nous prend notre dernier morceau de pain et qu'on nous expose à la mort, ce qu'on blesse en nous ce n'est pas l'amour de l'indépendance, c'est l'amour de la vie. Si vous brisez les statues, si vous déchirez les tableaux, si vous chassez les poëtes, ce n'est pas la liberté des citoyens que vous froissez, c'est le goût du beau que vous opprimez. Une inclination du cœur m'attache à ma femme et à mes enfants; si vous me les ravissez, il est ridicule de dire que vous attentiez à mon indépendance. Ce n'est pas pour flatter ce goût que je me suis associé une compagne et que je me suis attaché à mes enfants : c'est en vertu de deux amours qui sont beaucoup plus avant dans le cœur de l'homme que celui de la liberté. Il n'est point de mère qui ne consente à passer sa vie dans la plus étroite prison, pour sauver les jours de son enfant. Les inclinations du cœur sont plus respectables que celles de l'amour-propre dont fait partie le goût de l'indépendance ; c'est en respectant les premières et en les servant avec zèle dans nos semblables qu'il faut commencer à s'acquitter des devoirs de la justice et de la bienfaisance. Il est donc impossible de fonder la morale sur le respect de l'indépendance ou de la liberté physique. Ce devoir ne comprend pas même toute la justice négative, puisque celle-ci consiste à épargner toutes les inclinations légitimes et que l'amour de la liberté physique n'est que l'une de ces inclinations; à plus forte raison ne peut-il pas comprendre la justice active qui nous oblige à certains services[1], la bienfaisance ou les services qui ne sont pas obligatoires, et enfin la tempérance, le courage et la piété, qui n'ont rien de commun avec le respect de la liberté matérielle.

On a proposé dans ces derniers temps une nouvelle maxime que l'on a crue capable de renfermer tous les devoirs : c'est le précepte de se perfectionner soi-même et de perfectionner les autres. Celui qui connaît tous les principes de la morale, peut les trouver résumés et comme renfermés dans la maxime précédente; mais elle ne donnerait pas assez de lumière à qui

1. Voy. plus haut, même vol., p. 313.

ne connaîtrait pas tout le détail des préceptes. Qu'est-ce que le perfectionnement de nous-mêmes ? Est-ce le développement de toutes nos facultés? les facultés physiques sont-elles au même niveau que les facultés intellectuelles ? Non, il faut faire prédominer l'intelligence sur le corps. Faut-il nous abandonner à nos inclinations sans mesure ? Non ; nous prisons la modération et la force d'âme pour elles-mêmes. Ce perfectionnement de soi-même ne sera donc entendu que de celui qui aura reconnu pour des vertus la culture de l'esprit, la tempérance et le courage. Ce sera un nom général qui conviendra à ces qualités particulières et qui les exprimera pour qui les connaîtra d'avance, mais qui ne pourrait suffire à en suggérer l'idée. Quant au précepte du perfectionnement des autres, il est éclairci par les explications que nous avons données sur le premier ; mais il ne porte pas ces éclaircissements en lui-même. Il ne distingue pas entre ce qui est d'obligation et ce qui est de dévouement. Le père est obligé de travailler au perfectionnement de ses enfants, le chef de l'Etat, au perfectionnement de son peuple ; mais le simple citoyen n'a pas le devoir de s'appliquer au perfectionnement de tous les enfants ni à celui de tous ses concitoyens ; s'il entreprend cette tâche à l'égard de quelques-uns d'entre eux, il sort de la limite du devoir et s'élève jusqu'à la bienfaisance et au dévouement. Il faut faire toutes ces distinctions, si l'on veut contenter l'esprit, éclairer la conscience, donner des préceptes qui s'accordent avec les législations et les règles suivies dans les tribunaux. Si l'on ne fournit ces indications précises, on pose un précepte trop large, dont il est impossible de faire sortir un seul devoir pratique, comme le respect de l'ordre universel, ou une règle trop étroite qui, ne comprenant que la moitié de la morale, laisse échapper soit le devoir envers les autres, comme la maxime stoïcienne, soit le devoir envers soi-même, comme les maximes purement sociales ; on propose un but impossible, tel que de respecter la liberté métaphysique de nos semblables, ou un but insuffisant, tel que d'épargner leur liberté physique, ce qui court le risque de relâcher la conscience, ou un but trop élevé, comme le perfectionnement des autres, auquel très-peu

d'hommes sont astreints, et on alarme tous ceux qui ne peuvent remplir ce prétendu devoir.

Le philosophe doit chercher les propositions générales, personne n'en doute; mais si ce qui est trop divisé est confus, ce qui n'est pas distinct est la confusion elle-même. L'homme est doué de la faculté motrice, de l'inclination, de l'intelligence et de la volonté libre. Aucune de ces facultés ne peut agir sur elle-même. La volonté libre ne peut se diminuer ni s'augmenter, l'intelligence ne peut entreprendre toute seule de se changer, ni l'inclination, ni la faculté motrice ne peuvent se modifier par leurs propres forces; mais par la volonté l'homme agit sur les trois autres facultés. La volonté trouve ses motifs d'action dans les inclinations d'une part, et de l'autre dans la conception morale. Celle-ci demande que l'intelligence soit cultivée, que l'inclination soit tempérée, ce qui produit l'empire de soi ou la tempérance, et le courage; que l'homme honore ses parents et la Divinité; qu'il ne nuise à personne et qu'il rende des services, en faisant acception du degré de proximité et du nombre de personnes envers lesquelles il peut agir, ce qui fonde les vertus de la piété, de la justice et de la bienfaisance. En termes plus courts, la conception morale demande que l'homme fasse passer volontairement les actions de l'esprit et du cœur avant celles de l'amour-propre et du corps et qu'il se modère dans les unes comme dans les autres. Si l'on veut réduire la morale à une seule maxime, il faut en trouver une qui exprime toutes ces vertus.

Nous avons plus d'une fois comparé la conception idéale de la vertu à la conception idéale de la forme géométrique. Vouloir réduire toutes les vertus à une seule, c'est vouloir ramener à un seul tous les principes de la géométrie. De même que la ligne ne vient pas du point, puisque la ligne a de la longueur et que le point n'en a pas; de même que la surface ne vient pas de la ligne, puisque la ligne n'a pas de largeur, et que sans largeur il n'y a pas de surface; de même que le solide ne vient pas de la superposition des surfaces, puisqu'en superposant ce qui n'a point d'épaisseur on ne peut arriver à former l'épaisseur du solide, de même la bienfaisance ne vient

pas de la justice, ni la justice, du courage, ni le courage, de la tempérance. Ce sont des principes séparés, et, comme dit Pascal, la nature les établit à part sans les renfermer l'un dans l'autre.

Nous avons fait voir qu'il y a dans l'intelligence de l'homme une conception idéale de la vertu, que cette conception est la règle de notre conduite, que cette règle n'est placée ni dans l'intérêt ni dans une qualité involontaire, fût-ce même la bienveillance, ni dans le partage sympathique de l'émotion d'autrui; que dans tous les temps, les principes de la morale sont les mêmes, et la conduite de l'homme plus ou moins infidèle à ces principes. Nous ne voulons cependant pas nier le progrès des mœurs : ce progrès tient surtout à la diminution de la guerre, à l'adoucissement de la vie matérielle des peuples, qui permet aux actions de l'esprit et du cœur de prévaloir peu à peu sur celles du corps et de l'amour propre. Quant aux dissentiments des hommes du même temps, nous avons montré qu'ils portent non sur le point de droit, mais sur le point de fait, qui est apprécié par des interprétations et des inductions souvent trompeuses, mais dont l'erreur n'altère en rien la netteté, la certitude, l'universalité de la conception idéale de la vertu. La description de la conception morale, la distinction de cette conception d'avec les autres principes d'action qu'on a confondus avec elle compose ce qu'on appelle la morale générale. L'application de la conception morale à toutes les circonstances de la vie humaine est l'objet de la morale spéciale, qui dépasse les limites d'un traité des facultés de l'âme.

§ 5. Résumé sur les conceptions idéales.

L'homme est doué de conceptions idéales à l'aide desquelles il réforme les objets de la nature extérieure et les actes que lui font produire ses instincts et ses passions. Il n'est donc pas un simple spectateur de ce monde, un témoin passif du drame qui se joue sur ce théâtre; il intervient quelquefois dans l'action, il y est acteur et poëte. La première preuve du rôle actif que l'intelligence prend en ce monde nous a été fournie par un philosophe de la doctrine de la sensation. Si ce philo-

sophe eût été fidèle à sa théorie, il aurait soutenu que l'homme reçoit seulement les impressions du monde extérieur, et que toutes les idées sont les copies des impressions. Mais il a lui-même démontré qu'il y a une conception idéale de la couleur; il a de plus laissé échapper l'aveu que l'esprit concevrait le cercle et le triangle, quand il n'y aurait ni triangle ni cercle dans la nature, et qu'enfin nous nous formons l'idée d'une sagesse et d'une vertu qui dépasse l'expérience. Ainsi, l'homme ne voit pas seulement les couleurs que déploie la nature, il en conçoit d'autres qu'il n'a point vues, et à l'aide desquelles il peut corriger les premières; car il appelle couleurs vraies celles qui sont conformes au modèle idéal que lui fournit son imagination. Il n'entend pas seulement les sons extérieurs, il en conçoit de plus purs, à l'aide desquels il distingue les tons vrais et les tons faux; il enchaîne et assortit ces tons intérieurs pour former des mélodies; il unit les mélodies pour produire l'harmonie, et il les soumet à un rhythme dont son esprit lui fournit le modèle. Il conçoit aussi des articulations, une langue qu'il ne copie pas au dehors. Enfin il impose aux figures irrégulières de la nature physique les formes pures de sa conception, et aux actions égoïstes de la nature morale, les modèles réguliers fournis par sa conscience. L'antiquité avait senti le souffle de ces inspirations, et elle en racontait l'histoire, sous une forme à demi voilée, dans les fables poétiques de son Amphion et de son Orphée, l'un qui rangeait les pierres en ordre par les seuls accents de sa lyre, l'autre dont la parole rhythmée et chantée domptait les lions et les tigres. Toute l'humanité est un Amphion et un Orphée; elle porte dans son génie la règle qui façonne les pierres, la lyre qui dompte les passions. Dieu a créé le monde et il y a fait briller les couleurs, résonner les sons, paraître mille formes diverses; il avait conçu ces couleurs, ces sons et ces formes avant de les réaliser. Il a donné aux mortels la faculté de concevoir aussi des teintes, des sons, un ordre, une harmonie, et le besoin de les produire au dehors. L'homme qui taille le rocher et lui donne une forme nouvelle et régulière, qui épure les couleurs, qui rectifie les sons, qui fait entendre des mélo-

dies et des harmonies que la nature ne connaîtrait pas sans lui, qui surtout impose à son égoïsme personnel et à la société telle que la feraient les passions, la règle de la modération, de la justice et de la générosité, l'homme crée dans la mesure où il lui est donné de le faire, et c'est surtout par ce côté qu'il est une image de Dieu.

SECTION TROISIÈME.

LES CROYANCES.

CHAPITRE PREMIER.

L'INDUCTION.

§ 1er. CROYANCE A LA STABILITÉ DES QUALITÉS ET DES PHÉNOMÈNES DE LA NATURE PHYSIQUE ET INTELLECTUELLE. FORMULE GÉNÉRALE DU JUGEMENT D'INDUCTION. — § 2. LES DIVERSES FORMES DU JUGEMENT D'INDUCTION. — § 3. LE JUGEMENT PAR ANALOGIE ET LE DOUTE. — § 4. LE CALCUL DES PROBABILITÉS. — § 5. IMPORTANCE DU JUGEMENT PAR ANALOGIE DANS LES SCIENCES. — § 6. LE JUGEMENT PAR ANALOGIE PRINCIPE DE LA FICTION. — § 7. LE DOUBLE SENS DU MOT INDUCTION. — § 8. OPINIONS DES PRINCIPAUX PHILOSOPHES SUR L'INDUCTION.

§ 1er. Croyance à la stabilité des qualités et des phénomènes de la nature physique et intellectuelle. Formule générale du jugement d'induction.

Nous avons plusieurs fois marqué les caractères qui distinguent les connaissances, ou les perceptions et les conceptions d'avec les croyances[1]. Nous nous bornons ici à rappeler que la perception saisit une réalité indépendante de la pensée qui s'y applique, que l'objet de la conception n'a d'existence que dans l'intelligence, et que l'objet de la croyance peut n'exister que dans la pensée, mais peut aussi avoir une existence extérieure.

Il y a trois sortes de croyances : 1° La croyance à la constance des qualités et des phénomènes de la nature physique et intellectuelle ou l'induction ; 2° la croyance aux signes naturels ou l'interprétation ; 3° la croyance à la perfection de la cause nécessaire ou la foi naturelle. Nous traitons d'abord de l'induction, qui est la plus connue de ces trois croyances.

Toute croyance part d'une perception actuelle et dépasse l'ob-

1. Voy. plus haut, t. Ier, p. 58 ; t. II, p. 2 et suiv. ; 65, 168 et 251.

jet de la perception. Les sens extérieurs et le sens intime me montrent les corps et mon âme, dans le temps présent, doués de telle ou telle qualité, ou manifestant tel ou tel phénomène; mais l'induction me fait croire que ces qualités et ces phénomènes ont été les mêmes dans le temps qui a précédé, et seront les mêmes dans le temps qui suivra. Par exemple, les sens me font voir que les corps tombent : l'induction me fait croire que les corps ont toujours tombé et qu'ils tomberont toujours. La conscience m'atteste qu'un acte d'attention éclaircit la perception : l'induction me porte à croire que la perception et l'attention ont toujours été et seront toujours dans le même rapport. Nous croyons donc à la constance des qualités et des phénomènes de la nature physique et intellectuelle pour tout le temps où elle existe, quoique nous ne saisissions par la perception et par nos propres souvenirs qu'un très-petit intervalle de la durée.

Ce n'est pas seulement dans le temps, c'est dans l'espace que l'induction agrandit pour nous le théâtre des événements. L'observation ne nous montre les phénomènes qu'en une certaine place : l'induction nous fait croire qu'ils se passent de même dans tous les lieux. Ce n'est pas l'induction qui nous donne l'idée du temps absolu, de l'espace pur, ni d'une substance active, éternelle et universelle : ces derniers objets sont connus par l'intuition pure extérieure; l'induction ne saisit et n'affirme rien de nécessaire; elle s'applique aux qualités et aux phénomènes contingents, et elle fait croire que ces objets contingents ont été et seront en tout temps et en tout lieu ce qu'ils sont en tel point du temps et de l'espace. Le jugement de l'induction peut se mettre sous cette formule : le contingent est toujours et partout semblable à lui-même, quoique le contraire ne soit pas impossible. En effet, cette constance n'est pas nécessaire, mais on y croit naturellement, sans qu'on en puisse donner la raison; en d'autres termes, la croyance est ici le produit d'une faculté naturelle.

§ 2. Les diverses formes du jugement d'induction.

La forme la plus simple du jugement d'induction est la

suivante : cette qualité ou ce phénomène que je vois, a été et sera toujours et partout ce qu'il est : ce corps qui tombe a tombé et tombera partout et toujours. Voici une seconde forme du même jugement : non-seulement ce corps que je vois a tombé et tombera, mais tous les corps que je ne vois pas ont fait et feront de même. Dans ce second exemple, nous n'induisons pas de l'existence actuelle d'une chose à son existence passée et future, mais de cette chose aux choses semblables. Je laisse ici l'objet de mon expérience, pour passer à des objets sur lesquels elle ne s'est point exercée, mais j'agis toujours en vertu de ma croyance à la constance de la nature; on peut appeler la première forme de l'induction : la croyance à la stabilité des phénomènes, et la seconde : la croyance à leur généralité.

Pour bien comprendre cette dernière, il faut distinguer dans les objets les qualités patentes et les qualités secrètes. Celles-là se découvrent à première vue, telles que l'étendue, la figure, la solidité, la liquidité. C'est par elles que les objets nous paraissent d'abord semblables, et de cette ressemblance des qualités patentes, nous induisons la ressemblance des qualités cachées, c'est-à-dire de celles qui ne se montrent pas au premier abord, comme, par exemple, de la gravitation. La seconde forme de l'induction est le jugement le plus ordinaire dans la vie commune ; celui que nous faisons, quand nous prenons avec sécurité des aliments semblables à ceux qui nous ont nourris la veille, quand nous bâtissons nos maisons avec les mêmes pierres, et que nous préparons d'avance des vêtements semblables à ceux qui nous ont servi dans les différentes saisons.

La croyance à la généralité des phénomènes naturels est aussi le fondement de notre croyance au témoignage des hommes, lorsque nous ne sommes pas entraînés par une crédulité naturelle[1]. Notre expérience personnelle nous a appris que si aucun intérêt ne nous pousse à déguiser la vérité, nous aimons naturellement à la dire[2]. Nous avons cependant ren-

1. Voy. t. Ier, p. 179.
2. Voy. t. Ier, p. 170.

contré quelques hommes qui sont portés à la diminuer ou à l'enfler par un certain goût naturel de dissimulation ou d'enflure[1]. En conséquence, lorsque nous recevons un témoignage, nous examinons si le témoin est intéressé à déguiser la vérité, et si en dehors de tout intérêt, par son caractère, il n'a pas quelque tendance à cacher ou à exagérer ce qu'il a vu. Nous jugeons ainsi que tous les hommes agissent comme nous agissons nous-mêmes, ou comme nous avons vu agir ceux que nous avons observés.

La croyance à la généralité des phénomènes de la nature, qui est le soutien de la vie ordinaire, est aussi la base de nos jugements dans les sciences, c'est elle qui nous fait admettre ce qu'on appelle *les lois de la nature*. Ces lois dépassent de beaucoup les limites de notre expérience personnelle et de l'expérience de tous les hommes. La loi de l'attraction conçue par Newton excède de toutes parts les observations que ce grand homme avait faites sur les astres. S'il avait voulu s'en tenir à l'expérience, il aurait dit seulement : les astres que j'ai observés pendant ma vie s'attiraient en raison directe de leur masse et en raison inverse du carré de leur distance. Il aurait, non pas établi une science, mais seulement raconté une histoire.

La croyance à la généralité des phénomènes est si profondément implantée dans notre esprit, que nous cherchons sans cesse à vérifier cette généralité par l'expérience, et que, si elle se vérifie, nous la tenons pour une explication. Les anciens voyaient les vapeurs monter vers les cieux et les corps solides descendre vers la terre; ils en concluaient qu'il y avait deux espèces de corps, dont l'une tendait naturellement en haut et l'autre en bas. Les modernes ont découvert que les corps légers ne s'élèvent pas d'eux-mêmes, mais parce que des corps plus lourds prennent la place des premiers et les portent en haut, de sorte qu'il n'y a pas deux espèces de corps, mais une seule dont la tendance uniforme est de tomber, c'est-à-dire de tendre vers d'autres corps en raison directe des masses, et in-

1. Voy. t. Ier, p. 141.

verse du carré des distances. Ainsi, de nos jours, une seule loi explique un grand nombre de mouvements divers : la chute des corps graves, l'ascension des vapeurs, des gaz et des ballons dans l'atmosphère, de l'eau et du mercure dans le vide des pompes ou des tubes; le flottage des bois et des navires sur la surface de l'eau; la courbe décrite par le mouvement du volant, du boulet ou de la bombe, la révolution des planètes autour du soleil, etc. Cette uniformité plaît beaucoup mieux à l'esprit que la diversité conçue par la physique ancienne, parce qu'elle est d'accord avec notre croyance à la généralité des phénomènes naturels. « Si l'on demande, dit Reid, pourquoi tel corps gravite vers la terre, toute la réponse qu'on peut donner, c'est que tous les corps gravitent vers la terre : c'est résoudre un phénomène particulier dans un phénomène général. Si l'on va plus loin et qu'on demande pourquoi tous les corps gravitent vers la terre, il faut encore répondre que c'est parce que tous les corps, quels qu'ils soient, gravitent les uns vers les autres : c'est résoudre un phénomène général dans un autre plus général. Mais si l'on poursuivait et qu'on demandât pourquoi tous les corps gravitent les uns vers les autres, alors il n'y aurait plus de réponse; car on ne pourrait en donner une, qu'en résolvant ce phénomène de la gravitation universelle des corps dans quelque autre encore plus général dont cette gravitation ne serait qu'un exemple particulier : c'est à quoi l'on n'est pas encore parvenu[1]. »

Ainsi un phénomène nous paraît expliqué quand il ressemble à un grand nombre d'autres phénomènes; la ressemblance est prise pour une explication et elle s'appelle *loi de la nature*. Quand un fait ne ressemble à aucun autre, il nous étonne, il nous paraît inintelligible, et nous cherchons des faits qui lui soient semblables, comme s'il devait, par cela même, devenir plus clair à notre esprit. Il nous arrive souvent, pour exprimer que nous ne comprenons pas un phénomène physique ou un acte moral, de dire qu'il ne ressemble à rien.

1. *Œuvres complètes*, traduct. de M. Jouffroy, t. II, p. 240.

Par exemple, l'expérience montre que la chaleur fond les solides et vaporise les liquides; quand un corps est liquéfié par la chaleur, si la chaleur augmente, nous nous attendons à le voir se vaporiser et non retourner à l'état solide : mais le soufre liquéfié, s'il subit une augmentation de chaleur, se solidifie de nouveau, avant de passer à l'état de vapeur. Nous nous étonnons de cette marche rebelle à la loi que suivent les autres corps; nous disons que nous ne la comprenons pas, et cependant, si elle était générale, elle ne nous paraîtrait pas plus obscure que l'autre. Pour durcir l'acier, on le fait rougir et on le trempe ainsi rougi dans l'eau froide; si l'on fait subir la même opération à l'alliage métallique qui forme les cymbales, on l'amollit au lieu de le durcir. Ces deux phénomènes contraires blessent notre induction; nous expliquons le premier en le rangeant sous cette loi générale que le froid condense les corps; le second, ne pouvant être rapporté à aucun autre phénomène que lui, est considéré jusqu'à présent comme inexplicable. Mais nous nous attendons fermement que quelque jour on trouvera des phénomènes semblables à celui-ci et qu'il rentrera dans quelque loi générale.

En effet, nous devons admirer comme une harmonie manifeste de cet univers, que la nature trompe bien rarement cette divination de notre esprit. Plusieurs découvertes importantes ont été dues à ce pressentiment de la constance de la nature. On voit dans la vie de Linnée que ce grand homme fit plusieurs fois appel à cette vertu de la nature et qu'elle répondit toujours à ses vœux. Avant lui, par exemple, on se contentait d'entretenir les plantes tropicales dans les serres chaudes, avec une température toujours égale et un arrosement régulier. Linnée pensa qu'il fallait placer ces plantes dans les circonstances qui les entourent sur leur sol natal, et reproduire pour elles les longues sécheresses et les longues et abondantes pluies qui marquent les saisons des régions tropicales. C'est ainsi qu'il fit fleurir le bananier et plusieurs autres plantes, qui n'avaient jamais fourni leur entier développement en Europe [1].

1. *Vie de Linnée*, par A. L. Fée.

Kepler avait eu un pressentiment plus étonnant encore. Il pensait que les distances des planètes à leur astre central doivent suivre une certaine loi; mais il trouvait que cette loi éprouvait une lacune entre Mars et Jupiter; il osa donc prédire qu'on découvrirait quelque jour entre ces deux astres un ou plusieurs corps célestes qui combleraient la lacune, et cette prédiction s'est vérifiée dès le commencement de ce siècle par la découverte des planètes télescopiques, dont le nombre a été augmenté de nos jours. Avant que cette prophétie fût accomplie, Kant, dans les dernières années du XVIIIe siècle, en avait fait une autre aussi hardie. Considérant que la loi de Kepler sur les distances des planètes souffrait une exception entre Saturne et la comète la plus voisine, il annonça qu'on découvrirait dans cet intervalle un nouveau corps céleste, comète ou planète, et quelques années après, Uranus, aperçu par Herschell, venait se ranger docilement à la place qu'avait marquée le philosophe. Herschell, dont le nom est quelquefois, par honneur pour lui, donné à la planète Uranus, pensait qu'on devait encore plus honorer celui qui avait prophétisé la découverte et il proposa d'appeler la nouvelle planète l'astre de Kant.

§ 3. Le jugement par analogie et le doute.

Nous avons déjà fait connaître deux applications de la croyance inductive, l'une, à la stabilité, l'autre, à la généralité des phénomènes naturels; la première, qui conclut de l'objet présent au même dans le passé et l'avenir; la seconde, qui induit de cet objet à toutes les choses semblables : une troisième application conclut d'un objet aux choses qui lui sont seulement analogues; c'est ce qu'on appelle le jugement par analogie. On entend par analogie une ressemblance incomplète. Dans cette troisième application l'écart est pour ainsi dire plus grand, mais nous suivons toujours la croyance à la constance de la nature; en effet, si nous pensons que les choses qui présentent une partie des qualités patentes observées dans un premier objet, pourraient bien manisfester la même qualité secrète, nous

pensons aussi que comme elles ont d'autres qualités visibles, elles pourraient bien ne pas posséder la même qualité latente. En conséquence, nous concevons un doute que nous n'avions pas conçu dans les deux premières applications de l'induction, et ce doute n'est que le combat de deux croyances inductives. Expliquons ceci par des exemples. Voici une plante vénéneuse : j'en aperçois une autre qui a la même fleur et le même fruit : je suis porté à croire qu'elle recèle du poison ; mais elle a une feuille différente, je puis supposer aussi qu'elle n'est pas vénéneuse. Je porte donc ici ces deux jugements qui ne sont l'un et l'autre que l'expression de ma croyance à la stabilité de la nature : 1° les objets qui ont les mêmes qualités visibles ont les mêmes qualités secrètes, 2° les objets qui ont des qualités patentes dissemblables n'ont pas les mêmes qualités intimes ; et lorsqu'une chose comparée à une autre que je connais, présente à première vue des qualités semblables et des qualités différentes, elle peut avoir ou ne pas avoir les mêmes qualités cachées. On voit ici la véritable nature du doute. La perception n'admet pas le doute : elle affirme que son objet est indépendant de l'acte intellectuel ; si elle supposait que cet objet n'existât pas, elle se frapperait de contradiction. Une seule croyance inductive n'admet pas le doute non plus, bien qu'elle conçoive la possibilité que son objet n'existe pas ; mais tout en concevant cette possibilité, elle n'y croit pas. Il n'y a que le jugement par analogie qui admette le doute parce qu'il contient deux croyances inductives qui se balancent. Aucun de nous ne doute qu'il ne mourra, quoique nous concevions qu'il n'y aurait aucune impossibilité à ce que nous fussions immortels ; mais, comme jusqu'à présent aucun homme n'a échappé à la mort, nous croyons fermement que tous les hommes obéiront à la même loi. Il n'y a là qu'une seule croyance inductive fondée sur des expériences toutes semblables. S'il y avait des expériences contraires, il se formerait une seconde croyance qui combattrait la première ; par conséquent le doute prendrait naissance, et la balance du doute pencherait du côté où seraient le plus grand nombre d'expériences conformes les unes aux autres.

§ 4. Le calcul des probabilités.

C'est sur la balance des cas semblables et des cas dissemblables que repose le calcul des probabilités. Si, sur le nombre des vaisseaux qui mettent à la voile chaque année, il s'en perdait la moitié, nous serions également disposés à conjecturer la perte ou le salut de tout vaisseau qui lève l'ancre; mais si l'expérience apprend qu'il s'en perd cinq sur cent, la conjecture favorable l'emportera sur la conjecture défavorable dans la proportion de quatre-vingt-quinze contre cinq, et l'on dira qu'il y a quatre-vingt-quinze à parier contre cinq que le vaisseau ne se perdra pas. Sur les trente-cinq millions d'habitants qui peuplent la France, combien entend-on dire qu'il y en ait chaque année qui soient frappés de la foudre? Tout au plus un ou deux. Il y a donc, chaque année, trente-cinq millions moins deux unités simples à parier contre ces deux unités que nous ne serons pas touchés de la foudre; et si l'on divise le nombre des cas défavorables par le nombre des orages de chaque année, on arrivera, pour chaque orage, à une bien petite probabilité de cas malheureux. La probabilité, disent les mathématiciens, se mesure par une fraction dont le numérateur exprime les cas favorables ou défavorables à nos vœux et le dénominateur tous les cas possibles. Ainsi la probabilité que nous soyons touchés du tonnerre est pour chacun de nous, par chaque année, de deux trente-cinq-millionièmes, et si l'on suppose seulement dix orages par année, elle est par chaque orage de deux trois-cent-cinquante-millionièmes, et enfin à supposer dix coups de tonnerre par orage, il y a par chaque coup de tonnerre trois milliards cinq cent millions à parier contre deux que nous ne serons pas touchés. Ce simple calcul doit être bien propre à rassurer ceux qui s'effrayent du tonnerre.

Si la seconde forme de la croyance inductive a produit des prédictions et des découvertes importantes[1], la troisième

1. Voy. plus haut, p. 244 et 423.

forme ou le jugement par analogie en a causé de plus étonnantes encore, parce qu'elles étaient moins attendues. On a déjà fondé sur le calcul des probabilités un grand nombre d'institutions civiles et commerciales d'une incontestable utilité, telles que les assurances contre la perte des vaisseaux, contre l'incendie, la grêle, etc. Voici le principe de ces assurances : si la perte des vaisseaux est de cinq sur cent, on peut, en demandant à chaque vaisseau une contribution de cinq pour cent de sa valeur, promettre de payer la valeur entière de ceux qui viendront à se perdre. Supposons cent vaisseaux valant chacun un million et payant chacun une contribution de cinquante mille francs, cette contribution produira cinq millions, somme précisément égale à la valeur entière des cinq vaisseaux qui se seront perdus. C'est sur des calculs du même genre que reposent les rentes viagères, les tontines, les caisses de secours et de prévoyance, les caisses de retraite, etc. En étudiant la mortalité qui frappe chaque âge de l'homme, on découvre les chances de mort pour toutes les époques de la vie. Sur mille personnes, il y en a la moitié qui meurent avant soixante-trois ans : si chacune dépose cent francs par année depuis l'âge de vingt ans, on peut lui assurer à l'âge de soixante-trois ans une somme composée de ce qui aura été payé, non-seulement par elle, mais par tous les déposants qui n'existeront plus à cette époque. Cette somme sera d'autant plus considérable qu'on reculera le moment de la toucher, parce qu'au delà de soixante-trois ans la mortalité augmente, et que le nombre des survivants ou des copartageants devient de plus en plus petit.

Dans le calcul des probabilités, plus les nombres sur lesquels on agit sont considérables, plus la marche de la nature paraît constante : c'est ce que les mathématiciens appellent la loi des grands nombres. Si l'on prend, suivant la remarque d'un illustre géomètre[1], la moyenne d'un grand nombre de marées observées dans le même lieu, on trouve qu'elle est, à très-peu

1. M. Poisson.

de chose près, conforme aux lois du flux et du reflux résultant des attractions de la lune et du soleil, et la même que si les vents n'eussent eu aucune influence sur les marées. Ainsi, à considérer un très-grand nombre d'expériences, on arrive à voir se fixer l'inconstance des vents eux-mêmes et leurs caprices deviennent réguliers.

Mais ce qui nous étonne bien davantage c'est que les actions dépendantes de la liberté humaine, quand on les envisage dans des expériences très-multipliées, suivent aussi un cours régulier et constant, et subissent la loi des grands nombres, comme les événements de la nature physique. Si l'on considère le nombre des personnes qui passent sur un pont, pendant plusieurs périodes très-longues, on trouve que la moyenne est à peu près la même pour chaque année et pour chaque jour. Il en est de même pour la moyenne des lettres jetées à la poste, et, chose plus singulière encore, pour la moyenne des lettres mises au rebut, par suite d'une erreur ou d'un défaut d'indication des noms ou des pays. Dans ce dernier exemple, les oublis et les méprises qui viennent de tant de causes différentes, soit de la diversité des esprits, soit d'un moment de hâte, soit d'un tumulte extérieur, soit d'un trouble moral, soit d'un défaut d'attention, se règlent, se subordonnent à une loi fixe et deviennent des phénomènes presque aussi constants que le retour périodique des jours et des saisons. Le mathématicien célèbre, dont nous parlions tout à l'heure, en examinant le compte rendu de la justice criminelle en France, pendant une certaine période, où la condamnation pouvait avoir lieu dans les cours d'assises, à la majorité de sept voix contre cinq, a trouvé que, sur cent accusés il y avait eu sept condamnés à la majorité simple, et cinquante-quatre à la majorité de plus de sept voix, et qu'en l'année 1831, pendant laquelle la condamnation n'eut plus lieu qu'à la majorité de huit voix contre quatre, le nombre des condamnés ne fut diminué que du chiffre des condamnations qui avaient eu lieu à la majorité simple dans la période précédente. Telle est la constance de la nature, même dans les délibérations humaines.

§ 5. Importance du jugement par analogie dans les sciences.

Les sciences physiques doivent au jugement par analogie plus d'un important progrès. Franklin trouve le paratonnerre en observant l'analogie du nuage chargé de la foudre avec la machine électrique. La chimie a vu par la puissance de l'analogie s'augmenter le nombre des métaux. Lavoisier avait jugé au poids de la baryte que cette terre devait être l'oxyde d'un métal : Humphrey Davy porta le même jugement sur la potasse et la soude, et, à l'aide de la pile de Volta, il obtint les métaux que recélaient ces deux corps. De là il jugea qu'il trouverait aussi des métaux dans toutes les autres terres, telles que la chaux, la strontiane, l'alumine et la magnésie. Voici en quels termes il raconte une autre de ses découvertes : « Ayant remarqué, dit-il, à l'époque où je faisais un cours à l'institution pneumatique de Bristol, que les enfants de mon hôte produisaient une faible clarté en frottant ensemble deux cannes d'une espèce de jonc ou roseau qu'on tresse pour faire des chapeaux communs, je fus frappé de la nouveauté de ce phénomène et je résolus de l'examiner. Je parvins en frottant les deux joncs à en tirer des étincelles aussi brillantes que les étincelles produites par le choc du silex et de l'acier. Je m'aperçus qu'une fois que l'épiderme était enlevé on n'obtenait plus de lumière. Soumis à l'analyse chimique, cet épiderme présenta toutes les propriétés de la silice. La ressemblance extérieure de l'épiderme des roseaux et de celui des graminées me conduisit à supposer que celles-ci contenaient aussi de la silice : en les brûlant avec soin et en analysant les cendres, je trouvai qu'elles en contenaient dans une proportion même beaucoup plus grande que les joncs[1]. »

Si l'analogie fait avancer les sciences physiques, elle n'est pas moins utile aux sciences morales, et en particulier à la science politique; c'est elle qui nous apprend à profiter des leçons de l'histoire. Mais, dans toutes les sciences, le jugement

1. *Memoirs of the life of sir Humphrey Davy, by J. A.* Paris. London, Colburn, in-4°.

par analogie doit être tenu pour une simple conjecture, jusqu'à ce qu'il ait été justifié par l'expérience. Cette précaution est indispensable pour retirer de l'analogie tout le bien qu'elle peut produire sans en éprouver aucun mal. Les plus belles théories ont été d'abord des hypothèses. Le système de Newton sur la loi du mouvement des corps célestes fut d'abord une conjecture; elle ne devint une théorie scientifique qu'après avoir été entièrement vérifiée par l'observation et le calcul. Il ne faut donc pas avoir peur des hypothèses, mais seulement les tenir pour des suppositions tant qu'elles n'ont pas la confirmation de l'expérience. La théorie de Newton contient une partie que l'observation et le calcul ont démontrée : c'est que les corps marchent les uns vers les autres avec une vitesse qui est en raison directe de leur masse, et inverse du carré des distances; mais elle renferme une autre partie qui reste toujours à l'état de conjecture : c'est que cette marche des corps résulte d'une force attractive qui leur est inhérente et non d'une force impulsive qui agisse sur eux de l'extérieur. Newton, en se servant du mot *attraction* n'a voulu, dit-il, exprimer que le fait et la loi du mouvement des corps et non pas la cause de ce mouvement; mais les successeurs de ce grand homme ont quelquefois entendu par le mot d'attraction la cause du mouvement ; il est donc important de remarquer que cette cause est tout à fait conjecturale. Bien que la force attractive soit une hypothèse plus simple et, par conséquent plus vraisemblable, d'après la marche ordinaire de la nature, que la supposition d'une force impulsive extérieure, cependant elle n'est toujours qu'une hypothèse, que l'expérience même ne pourra jamais vérifier. Nous devons en dire autant de la plupart des explications que la physique imagine, pour rendre compte des phénomènes qui frappent nos yeux. La dureté et la ténacité des corps sont rapportées à une force de cohésion ou d'attraction moléculaire, le poids à l'attraction planétaire, la chaleur à un fluide appelé calorique qui est caché dans les corps et que certaines actions en font sortir, ou aux vibrations d'un fluide appelé éther et répandu dans l'espace; la lumière à un autre fluide émané des corps lumineux ou à d'autres vi-

brations de l'éther. Certains mouvements particuliers des corps, comme celui de la balle de sureau vers la machine électrique, du fer vers l'aimant, de l'aiguille aimantée vers le pôle, sont attribués à deux fluides différents qui se cherchent, ou à deux fluides semblables qui se repoussent. Ces explications ingénieuses ne sont pourtant que des hypothèses fournies par la croyance inductive. L'attraction et la répulsion réciproque des corps sont imaginées sur le modèle de la force motrice dont notre âme est douée et par laquelle nous attirons à nous ce qui nous agrée et repoussons ce qui nous déplaît. Les fluides qu'on appelle calorique, lumière, éther, électricité, etc., sont conçus à l'image des liquides, dont nous voyons et sentons les ondes et dont nous percevons la force mécanique dans les courants et les chutes d'eau. Il faut donc distinguer avec soin toutes ces hypothèses d'avec les vérités démontrées que nous présente la physique, telles, par exemple, que la direction et la vitesse du mouvement, la propagation et la distribution de la chaleur dans les différents corps, etc., c'est-à-dire le mode et la mesure précise des différents phénomènes. Faute de cette distinction, on prend l'incertain pour le certain, et on se fait une théorie qui ressemble plutôt à une fiction qu'à une science.

§ 6. Le jugement par analogie principe de la fiction.

Le jugement par analogie est en effet la source de la superstition et de la poésie. La naïveté des temps antiques attribuait tous les phénomènes vrais ou apparents de la nature, la marche du soleil ou de la lune, les mouvements des nuages et des vents, les éclats de la foudre, les soulèvements de la mer, le cours des fleuves et des ruisseaux, le développement des plantes à des puissances invisibles douées de force motrice, d'inclinations, de volonté et d'intelligence, et revêtues d'un corps semblable au nôtre. Ils suivaient le jugement par analogie.

Ce jugement est la source des métaphores, des comparaisons, des allégories. Nous désignons certains objets par les noms d'autres choses qui leur ressemblent. La terre, suivant la re-

marque de Vico, est assimilée au corps humain. Nous distinguons la tête, le col, la gorge, les côtes et le pied d'une montagne ; la bouche et le bras d'un fleuve ; les entrailles de la terre, le cœur d'un pays, les veines d'un rocher. Nous comparons les instruments matériels aux membres de notre corps ; nous disons le bras d'un levier, la dent de la charrue. Nous exprimons nos sentiments par des mots qui les assimilent à des objets matériels : la haine a son poison, l'envie a ses serpents. Les comparaisons qui abondent dans le langage le plus simple, sous une forme très-abrégée n'ont besoin que d'être développées pour former le style poétique. Homère compare les deux Ajax à deux taureaux attelés au même joug, le bel Euphorbe à un jeune olivier paré de bandelettes, un bataillon en repos sur une colline à un nuage immobile qui recèle l'orage.

Ce langage figuré qu'on a quelquefois appelé le style oriental est aussi le style de l'occident ; c'est la langue de tous les peuples qui n'ont pas encore fait un grand usage de l'abstraction et chez lesquels la mémoire *physique* et le jugement par analogie l'emportent sur la mémoire *métaphysique*,[1] sur l'observation et sur la distinction des phénomènes. Nous en trouvons un brillant exemple dans le discours suivant, prononcé au nom des cinq nations du Canada, lorsque la paix fut conclue entre ces peuples et les Anglais. « Nous nous félicitons d'avoir enfoui sous la terre la hache rouge qui a si souvent été teinte du sang de nos frères. Aujourd'hui, dans ce fort, nous enterrons la hache et nous plantons l'arbre de la paix, dont le sommet atteindra jusqu'au soleil. Ses branches seront vues de loin. Puisse sa croissance n'être point arrêtée ni étouffée ! Puisse-t-il ombrager à la fois votre pays et le nôtre de son feuillage. Affermissons ses rameaux et étendons-les jusqu'aux extrémités de vos colonies. Si les Français venaient pour ébranler cet arbre, nous en serions avertis par le mouvement de ses racines qui touchent à notre pays. Puisse le Grand-esprit nous permettre de rester en repos sur nos nattes et de ne jamais déterrer la hache pour abattre l'arbre de la paix ! Que

1. Voy. plus haut, sect. II, chap. Ier, § 2 et 3.

la terre soit battue et durcie à l'endroit où la hache est enfouie. Qu'une source vive et rapide lave le mal et l'entraîne loin de notre vue et de notre souvenir. Le feu qui brûla longtemps dans Albany est éteint, le lit sanglant est purifié, et les larmes sont essuyées de nos yeux. Nous rattachons aujourd'hui la chaîne d'alliance et d'amitié : qu'elle brille comme l'argent et ne se rouille jamais; et qu'aucun de nous ne cherche à en détacher son bras. »

Les usages et les cérémonies des peuples ne sont souvent que des comparaisons et des analogies mises en action. Chez les nations anciennes, la rupture d'une convention s'exprimait par une paille rompue, l'acquisition d'un fonds de terre, par une branche d'arbre que coupait l'acquéreur en qualité de nouveau maître. Les rites des funérailles et du mariage étaient des allusions à la condition supposée du mort, ou à l'état futur des époux; et ces coutumes se retrouvent chez les peuples de nos jours où l'imagination poétique l'emporte encore sur la connaissance positive des hommes et des choses. La manière dont le mariage est célébré dans la Samogitie, sur les bords de la mer Baltique, rappelle la plupart des cérémonies du mariage chez les Romains. La future épouse est arrachée de force de la maison paternelle par les parents de l'époux. Le jour des noces, on frotte ses lèvres de miel, pour l'avertir de ne laisser sortir de sa bouche que de douces paroles. On la conduit devant toutes les portes de la maison du mari : elle s'arrête sur le seuil de chacune, y frappe légèrement du pied, et l'on répand autour d'elle du froment, du seigle, de l'avoine, des pois, des fèves et des pavots. Celui qui verse devant elle ces emblèmes de l'abondance et du repos, lui dit en même temps : « Si tu restes pieuse et fidèle et que tu gouvernes bien ta maison, tu vivras honorée et tu ne manqueras de rien. »

Dans toutes les religions anciennes, les cérémonies allégoriques sont mêlées au culte et aux prières, et il y a une étroite alliance entre la poésie et la superstition. La différence entre l'une et l'autre c'est que le poëte ne croit pas à ses comparaisons, et que le superstitieux accorde aux siennes une foi entière.

La science ne doit pas tomber dans la poésie, et encore moins dans la superstition. Il lui suffit pour cela de distinguer ce qu'elle sait de ce qu'elle croit. Notre croyance à la stabilité et à la généralité des actes de la nature nous entraîne à chercher partout l'uniformité, et à la supposer quand nous ne l'avons pas encore rencontrée. La philosophie de la Grèce essaya de réduire le monde matériel à un seul élément, et la morale à une seule maxime. L'alchimie du moyen âge ne voyait dans tous les métaux que la transformation d'un seul; la médecine du même temps apercevait, dans les parties intérieures du corps humain, la représentation des corps célestes; la philosophie du XVIIIe siècle tentait d'expliquer par la sensation tous les phénomènes de la pensée. L'histoire naturelle de nos jours veut retrouver dans tous les animaux un seul et même animal. L'analogie est le fil qui nous conduit dans le labyrinthe de la science, c'est un pressentiment qui nous fait deviner bien des secrets, mais, nous le répétons, elle ne doit jamais prévaloir sur l'expérience. Dans les sciences de classification, comme l'histoire naturelle, si la différence de deux objets est plus importante que la ressemblance, maintenons la distinction des genres et des espèces; dans les sciences d'explication qui recherchent les causes, comme la physique et la psychologie, suivons le précepte de Bacon, qui nous apprend à régler notre induction, et à reconnaître autant de facultés ou de propriétés qu'il y a de phénomènes indépendants les uns des autres.

§ 7. Le double sens du mot induction.

Lorsque nous avons présenté la division générale des actes intellectuels, nous avons dit que les sens extérieurs, la conscience et la mémoire nous donnent des connaissances contingentes, *à posteriori*, et que l'intuition pure nous fournit des connaissances nécessaires, *à priori*; l'induction est une croyance et non une connaissance; cette croyance est contingente, elle s'applique à des objets qui existent et qui pourraient ne pas être, mais elle est *à priori* comme la connais-

sance nécessaire. En effet, elle nous suggère l'idée d'un objet, soit avant qu'il existe, comme quand nous pressentons un orage, soit avant qu'il tombe sous notre perception, comme quand nous supposons qu'une terre contient un métal.

Le nom d'induction s'oppose au nom de déduction, et nous devons expliquer cette opposition. La déduction est un raisonnement par lequel d'une proposition générale on fait sortir les propositions particulières qu'elle renferme[1]; comme dans cet exemple : tout homme qui a en main la puissance publique doit réprimer les violences; le prince a en main la puissance publique, donc le prince doit réprimer les violences[2]. Quand l'esprit va de la proposition générale à la proposition particulière, il fait sortir, il *déduit* la seconde de la première. L'induction suit une marche contraire. Elle part d'une proposition particulière pour s'élever à une proposition générale; comme par exemple : cette terre contient un métal, donc toutes les terres semblables en contiennent aussi. Dans ce dernier cas, on ne fait pas sortir, on ne *déduit* pas la proposition générale de la proposition particulière, c'est la seconde qu'on enferme, qu'on *induit* dans la première. On entend ordinairement par induction un raisonnement qui parcourt toutes les propositions particulières avant d'arriver à la proposition générale. La logique n'admettrait pas comme démonstrative cette induction : tel animal a une bouche et le sens du toucher, donc tous les animaux ont une bouche et le sens du toucher; elle voudrait qu'avant d'arriver à la conclusion générale on eût fait des observations sur tous les animaux en particulier, et alors toutes les propositions particulières seraient renfermées ou induites dans la proposition générale qui ne serait que le résumé, la somme ou le total des propositions particulières. C'est de cette façon qu'Aristote entendait l'induction[3] ou l'argument *épagogique*. L'induction ainsi construite serait tout aussi convaincante que la déduction; elle ne serait qu'une déduction

1. Voy. plus loin le *Raisonnement*. Liv. VIII, chap. Ier.
2. Bossuet. *Logique*, liv. III, chap. II, édit. de Lens, p. 394.
3. Ἐπαγωγή.

retournée ; on n'aurait pas besoin de la croyance à la stabilité de la nature pour faire une induction de ce genre, il suffirait de la mémoire comme pour la déduction. Mais l'induction ne se présente jamais sous la forme décrite par la logique ; il nous est impossible de faire toutes les expériences particulières qui justifieraient complétement la proposition générale; aussi notre esprit ne les attend-il pas; il a reçu de Dieu une disposition à croire que la nature est constante, et quelques expériences partielles suffisent à son induction. Nous emprunterons à Bossuet un passage où il a très-bien expliqué ce qu'est l'induction d'après la logique d'Aristote et ce qu'elle est dans la marche ordinaire de l'esprit humain. « L'induction est un argument par lequel, en parcourant toutes les choses particulières on établit une proposition universelle : par exemple, en parcourant les hommes particuliers, on les trouve tous capables de rire. Mais, dira-t-on, avez-vous vu tous les particuliers pour tirer cette conséquence? Non, sans doute. Aussi n'est-il pas nécessaire : il suffit que ni moi, ni aucun autre n'ait jamais ni vu, ni ouï dire qu'il y eût des hommes faits autrement. Comme donc on sait d'ailleurs que *la nature va toujours un même train,* je suis assuré par *l'induction,* que non-seulement tous les hommes qui existent aujourd'hui sont capables de rire, mais que *jamais il n'y en a eu et n'y en aura* d'une autre façon. Il faut cependant *supposer,* pour faire une induction valable et démonstrative, que la chose soit exposée et vue[1]. »

Ainsi, pour faire une induction démonstrative, il faut *supposer* que tous les exemples particuliers aient été vus; mais, comme cela n'arrive jamais, une induction démonstrative n'est que *supposée;* par conséquent, une induction n'est pas démonstrative, c'est-à-dire qu'elle ne produit jamais la certitude de la perception, mais seulement une croyance. Bossuet a bien vu que, si nous croyons que tous les hommes sont capables de rire, ce n'est pas que nous les ayons tous examinés, mais que nous croyons d'ailleurs que *la nature*

1. *Logique,* liv. III, chap. XXI, édit. de Lens, p. 425.

va toujours un même train. Donc, toute induction suppose cette croyance à la stabilité de la nature, ou plutôt n'est qu'une forme de cette croyance, et c'est ce que nous voulions faire comprendre.

§ 8. Opinions des principaux philosophes sur l'induction.

Examinons maintenant ce que les principaux philosophes ont pensé de cette croyance, qui est le fondement de l'induction, ou plutôt l'induction elle-même. Platon a bien vu que la croyance n'est pas le savoir ou la connaissance véritable. « Il est, dit-il, impossible de prétendre que toute croyance soit un savoir, puisqu'il y a une fausse croyance[1]. Le savoir est-il donc toute croyance vraie?... Mais lorsque les juges ont été persuadés de l'existence d'un événement que le témoin seul a pu savoir, et qu'ils prononcent sur ouï-dire, ils ont une croyance vraie, et pourtant ils ne savent pas la vérité par eux-mêmes[2]. Il y a de la différence entre savoir et croire. La croyance[3] peut être fausse ou vraie; mais le savoir[4] ne peut être que vrai. Ceux qui savent et ceux qui croient sont également persuadés : il y a donc deux sortes de persuasion[5], l'une produisant la croyance sans savoir, et l'autre le savoir[6]. La connaissance est la plus puissante des facultés; la croyance est une autre faculté, car comment confondre ce qui est infaillible[7] avec ce qui est faillible? La connaissance s'applique à ce qui est et le connaît; la croyance s'applique-t-elle au même objet? La même chose est-elle à la fois connue et crue[8],

1. Δόξαν μὲν πᾶσαν εἰπεῖν ἀδύνατον (ἐπιστήμην εἶναι), ἐπειδὴ καὶ ψευδής ἐστι δόξα. *Théétète. OEuvres complètes de Platon*, édit. H. E., t. Ier, p. 187, *b;* édit. Tauchn., t. Ier, p. 296-7.
2. *Théétète,* édit. H. E., t. Ier, p. 201, *a;* édit. Tauch., t. Ier, p. 318.
3. Πίστις.
4. Μάθησις.
5. Δύο Εἴδη πειθοῦς.
6. *Gorgias,* édit. H. E., t. Ier, p. 454, *d, e;* édit. Tauchn., t. III, p. 13.
7. Ἀναμάρτητον.
8. Γνωστόντε καὶ δοξαστόν.

cela est impossible[1]. Celui qui aura une croyance vraie[2], touchant une chose sur laquelle un autre aura une connaissance[3], ne sera pas un plus mauvais guide que ce dernier? Mais alors pourquoi la connaissance est-elle plus estimée que la juste croyance; pourquoi la première paraît-elle différer de la seconde? C'est que la croyance vraie peut se retirer de l'esprit, tandis que la connaissance y est retenue par un lien invincible. Ce n'est pas par une science, c'est par de justes conjectures que les hommes politiques gouvernent les États. Ils ressemblent en cela aux devins sacrés et à ceux qui rendent les oracles; car ceux-ci disent beaucoup de choses vraies, mais sans le savoir[4]. Les opinions sont comme des discours écrits dans notre esprit par un écrivain intérieur. Avec ces discours se forment des peintures en rapport avec les sujets de ces discours. Ces discours et ces peintures regardent l'avenir comme le présent et le passé... Nos opinions peuvent avoir pour objet des choses qui ne sont pas, qui n'ont jamais été, et qui ne seront jamais; c'est ce qu'on appelle des opinions mensongères[5]. Dirons-nous donc que la croyance soit quelque chose? Dirons-nous que c'est la même faculté que la connaissance ou une autre? Nous dirons que c'est une autre faculté[6]. »

Platon n'a donc pas seulement marqué la différence de la connaissance et de la croyance, il les a rapportées à des facultés différentes; seulement il a eu le tort de croire que les sens extérieurs ne nous donnent pas de connaissances, mais des croyances[7]. Aristote n'a pas moins bien caractérisé le fait de la croyance; il l'a très-fermement et très-clairement séparé d'avec la simple conception et d'avec la connaissance. « La simple conception[8], dit-il, d'un côté, n'est pas la croyance,

1. *Rép.*, édit. H. E., t. II, p. 478; édit. Tauchn., t. V, p. 203.
2. Ὀρθὴν δόξαν.
3. Ἐπιστήμην.
4. *Ménon*, édit. H. E., t. II, p. 97; édit. Tauchn., t. III, p. 269.
5. *Philèbe*, édit. H. E., t. II, p. 39, 40; édit. Tauchn., t. III, p. 185-7.
6. Ἄλλην δύναμιν. *Rép.*, édit. H. E., t. II, p. 477; édit. Tauchn., t. V, p. 202.
7. *Rép.*, édit. H. E., t. II, p. 510; édit. Tauchn., t. V, p. 242. Voy. plus loin, liv. IX, chap. Ier.
8. Ἡ φαντασία.

la supposition, la conjecture[1]. Il nous est libre de nous donner une simple conception, comme dans l'action de la mémoire ou de l'imagination, mais non une croyance; nous sommes forcés d'admettre une opinion vraie ou fausse. De plus, lorsque nous croyons à l'existence de quelque chose de terrible, nous sommes émus, et de même, si nous croyons à l'existence de quelque chose qui nous rassure. Si l'on se représente seulement des causes de danger ou de sécurité, sans y croire, on est à leur égard dans la position de ceux qui les regardent sur une peinture[2]. »

« Le savoir[3], dit de l'autre côté Aristote, diffère de la croyance[4], parce que le savoir s'applique au nécessaire, c'est-à-dire à ce qui ne peut pas être autrement qu'il n'est. Or, il y a des choses qui, étant vraies, sont admises comme pouvant être autrement qu'elles ne sont. Il n'y a pas de science de ces choses-là. La croyance s'applique soit au vrai, soit au faux, mais toujours à ce qui peut être autrement qu'il n'est. Son objet est une vérité immédiate non nécessaire. La croyance est incertaine. Quand quelqu'un pense qu'une chose est nécessaire, il sait qu'il a un savoir et non une croyance; c'est seulement quand il pense que la chose est de telle façon, mais qu'elle pourrait être autrement, qu'il a une croyance[5]. »

Au premier abord, les expressions d'Aristote paraissent excéder la vérité. Dire que la science ne s'applique qu'à ce qui est nécessaire, c'est rejeter la connaissance des choses contingentes, connaissance que nous donnent les sens extérieurs et la conscience; c'est effacer de la liste des sciences l'histoire naturelle, dont Aristote est le fondateur, et la psychologie pour laquelle il a réuni de précieux matériaux. Mais si l'on considère que la perception, qui seule nous donne des connaissances, affirme que son objet existe et qu'il ne peut ne pas être au moment où elle le perçoit, qu'elle se distingue

1. Ἡ ὑπόληψις.
2. *De l'Ame*, liv. III, chap. III, § 4 et 5.
3. Ἐπιστήμη.
4. Δόξα.
5. *Dern. Analyt.*, liv. Ier, chap. XXXIII, § 1 et 3.

par là de la croyance qui conçoit la possibilité que son objet ne soit pas; si l'on ajoute que les sens extérieurs et la conscience nous donnent des perceptions comme l'intuition pure elle-même, on accordera que, dans cette acception la connaissance ou la science ne s'applique qu'aux choses nécessaires, c'est-à-dire aux choses qui ne peuvent pas ne pas être au moment où elles sont connues; on accordera de même qu'il ne peut pas y avoir de science des objets de la croyance, puisqu'on conçoit toujours que ceux-ci pourraient être autrement qu'ils ne sont. Ainsi, pour reprendre un exemple que nous avons déjà cité : le mouvement des corps les uns vers les autres est un objet de connaissance ou de science, car il est impossible que les corps ne se meuvent pas quand nous les voyons se mouvoir, et qu'ils ne se meuvent pas de la façon que nous les voyons se mouvoir : nos sens ne nous trompent jamais, comme nous l'avons montré[1]; mais la cause du mouvement des corps ne sera toujours pour l'homme, dans ce monde, qu'un objet de croyance et non de science, car elle ne tombera jamais sous sa perception. Ainsi la connaissance affirme qu'il est impossible que la chose ne soit pas au moment où on la perçoit; la croyance, tout en nous persuadant de l'existence d'un objet, n'affirme pas que le contraire soit impossible. Dans le passage précédent Aristote n'entend pas par *nécessaire* ce qui existe de toute éternité, ce qui n'a pas de limite dans le temps et dans l'espace, en un mot l'infini, mais une chose qui ne peut ne pas être au moment où elle est perçue. En ce sens il ne fait pas difficulté d'affirmer que l'objet de la sensation est nécessaire, c'est-à-dire qu'il faut que cet objet existe pour qu'il y ait sensation[2].

Parmi les philosophes modernes, Bacon, avant tous les autres et plus que tous les autres, porta son étude sur l'induction. Il s'aperçut que la déduction ne servait qu'à développer les propositions générales, qu'à retirer d'une maxime ce qu'on y avait mis; qu'elle avait sa véritable place dans l'ensei-

1. Voy. plus haut, p. 21 et suiv.
2. Voy. plus haut, p. 82 et suiv.

guement, que, le maître ayant résumé le résultat de toutes ses observations sous une forme générale, le disciple peut en déduire avec profit pour lui toutes les vérités particulières; mais que le premier, en allant de la vérité générale à la vérité particulière, ne fait que retourner à son point de départ, sans avancement pour son esprit; que les découvertes se font par l'induction, qui, de la vérité particulière, s'élève à une vérité générale; que l'induction, même telle qu'on l'admettait dans l'école, dépassait l'expérience, ainsi que nous l'avons fait voir tout à l'heure[1]; qu'elle n'était pas la connaissance, mais qu'elle seule pouvait conduire à des connaissances nouvelles et qu'elle avait seulement besoin de s'appuyer sur des expériences dont il traça les règles[2].

Bacon ne s'est pas occupé de la question de savoir s'il fallait rapporter l'induction à une faculté particulière de l'esprit. Ce n'était pas de son sujet. Il donnait une méthode pour découvrir les lois et les causes des phénomènes tant physiques qu'intellectuels; il n'a pas appliqué cette méthode au problème que nous agitons ici. S'il l'eût fait, il est probable qu'il aurait résolu la question comme Platon et Aristote, qu'il aurait considéré que, puisqu'on connaît souvent sans croire et qu'on croit aussi sans connaître, il faut rapporter ces phénomènes à des causes différentes.

Locke a distingué la croyance d'avec la connaissance. « Nous avons, dit-il, une connaissance *intuitive* de notre existence, *démonstrative* de l'existence de Dieu, *sensitive* des objets qui sont actuellement présents à nos sens. Tout le reste est foi ou opinion et non pas connaissance[3]. » Mais il n'a pas traité de la faculté qui produit la foi ou l'opinion, et, dans le tableau qu'il a dressé des facultés intellectuelles, on n'en trouve aucune qui suffise à cet effet.

Un métaphysicien profond que nous avons souvent cité, Hume, tourna son étude vers la croyance inductive. S'il ne trancha pas entièrement la question psychologique de l'origine de

1. Voy. plus haut, p. 437.
2. Voy. plus haut, t. Ier, p. 35.
3. *Essai sur l'entendement humain*, liv. IV, chap. II, § 14; chap. III, § 21.

cette croyance, il approcha bien près du terme et prépara la solution qui fut donnée par Thomas Reid. Hume commence par décrire le phénomène dont il recherche la cause. « Nonobstant, dit-il, l'ignorance où nous sommes des propriétés secrètes des corps, nous ne laissons pas de les croire semblables partout où nous remarquons de la ressemblance entre les qualités sensibles, et nous nous attendons toujours à des effets semblables à ceux que nous a déjà montrés l'expérience. On nous présente un corps qui ressemble au pain qui nous a nourris jusqu'à présent, nous comptons qu'il nous fournira la même nourriture. C'est de cette opération de l'esprit que je voudrais bien savoir le fondement. On n'aperçoit aucune liaison entre ces qualités sensibles et ces forces secrètes; il n'y a donc rien de connu qui puisse nous porter à conclure qu'elles doivent toujours être jointes ensemble. L'expérience du passé ne comprenant que des objets déterminés et un temps précis dont elle ait pu juger, de quel droit la transportons-nous à d'autres temps et à d'autres objets semblables? Il n'y a pas ici une ombre de nécessité. Cette conséquence, cette suite de pensées, cette induction, sont des choses où nous ne voyons pas clair. Il s'en faut bien que cette proposition : J'ai trouvé jusqu'ici tel objet suivi de tel effet, soit la même que celle-ci : Je prévois que tous les objets dont les apparences sont semblables se ressembleront par leurs effets. Si vous prétendez que cette conclusion tient à une chaîne de raisonnements, je vous somme de la produire[1]. »

Il est impossible de mieux poser la question. Voyons comment le philosophe va essayer de la résoudre : « Toute loi générale des sciences physiques s'appuie sur cette proposition que l'avenir sera conforme au passé. Or, cette proposition ne peut se prouver. Si cette conclusion était l'ouvrage de la raison qui découvre les vérités nécessaires, elle serait aussi parfaite la première fois et dans un seul cas donné, qu'après le cours le plus long d'expériences réitérées. Mais il en est tout autrement; ce n'est qu'après une longue suite d'expériences sem-

1. *Œuvres philosophiques*, trad. franç., t. Ier, p. 124 et suiv.

blables, que nous acquérons une ferme assurance sur les événements à venir. Je veux que la marche de la nature ait été régulière jusqu'ici, il faudra toujours un autre argument pour démontrer qu'elle continuera de l'être. En vain prétendrez-vous avoir étudié la nature des corps dans le livre de l'expérience : leur nature intérieure pourrait avoir changé, sans qu'il se fût fait aucun changement dans leurs qualités sensibles. Cela arrive dans quelques objets... Supposons qu'un homme tombât subitement dans ce monde, il verrait les événements se suivre, et rien de plus... Supposons qu'il eût assez vécu pour observer que les événements se suivent toujours dans le même ordre, à quoi cette expérience le mènerait-elle? A conclure de l'apparition d'un objet, la future existence de l'autre..., et la conclusion même que nous venons de lui prêter, ne serait pas le fruit du raisonnement. Il s'y trouverait néanmoins entraîné, et, quand même il serait convaincu que son raisonnement n'y a point de part, ses pensées iraient toujours le même train. Le principe qui l'entraînerait se nomme *coutume*, *habitude*[1]. »

La première solution à laquelle Hume s'arrête, est donc qu'après avoir observé la liaison constante de deux phénomènes, de la chaleur, par exemple, et de la flamme, de la solidité et de la pesanteur, nous ne sommes déterminés que par l'*habitude* à conclure de l'existence d'un de ces phénomènes, l'existence de l'autre[2]. Mais comment l'habitude peut-elle changer cette proposition : *j'ai trouvé jusqu'ici que tel objet a produit tel effet*, en cette autre : *je prévois que tous les objets dont les apparences sont semblables, produiront les mêmes effets?* Comment l'habitude peut-elle transformer le passé en futur? Comment une perception répétée peut-elle devenir une croyance? Il y a évidemment ici un phénomène nouveau. D'ailleurs, si j'ai entendu une seule fois le tonnerre après avoir vu l'éclair, lorsque je verrai un éclair, je m'attendrai au bruit du tonnerre, et cependant je n'aurai pas encore l'habitude

1. *Œuvres philosophiques*, trad. franç., t. Ier, p. 129 et suiv.
2. *Ibid.*, t. Ier, p. 145.

de voir la liaison constante de ces deux phénomènes. Aussi l'habile métaphysicien se trouve-t-il bientôt entraîné à substituer au mot d'habitude un autre terme beaucoup plus juste. « Ce sont là, dit-il, des espèces d'*instincts naturels*, qu'aucune suite de pensées, qu'aucun raisonnement ne saurait produire ni réprimer[1]. » Si la croyance à la stabilité de la nature est un *instinct naturel*, elle n'est donc pas une *habitude*. Hume rencontre tout à fait la vérité dans le passage suivant : « A quoi tient donc la différence de la croyance et de la fiction? Ce n'est pas à une simple conception de plus, car si la croyance n'était qu'une simple conception, l'imagination qui est libre pourrait joindre cette conception aux autres. L'âme peut joindre l'idée d'une tête humaine à l'idée du corps d'un cheval, mais elle n'est pas libre de croire à l'existence réelle d'un pareil accouplement. Ce qui distingue la fiction de la croyance, doit être quelque *sentiment* inséparable de la seconde et incommunicable à la première. Ce sentiment ne se produit pas à notre volonté, il vient de la nature comme tous les autres. Je puis avoir deux conceptions contraires sur le mouvement d'une bille, mais il en est une que je crois par l'adjonction de ce *sentiment involontaire*. Il serait tout aussi impossible de définir ce sentiment que le froid ou le chaud, ou la colère. Le vrai et propre nom de ce sentiment est *croyance*[2]. »

Hume avait trouvé la vraie solution. Il avait montré que l'attente des événements à venir se distingue des simples conceptions; il avait montré qu'elle était le fruit d'un *sentiment* ou d'une faculté particulière qu'il appelait de son vrai nom, la *croyance*. Comment se fait-il que comparant ensuite cette croyance avec la simple conception, il n'ait vu entre elles qu'une différence de degré et non une différence de nature. « La croyance, dit-il, n'est qu'une conception plus vive, plus animée, plus ferme, plus stable que la conception de la pure imagination. J'entends la voix d'une personne, je

1. *Œuvres philosophiques*, trad. franç., t. Ier, p. 151.
2. *Ibid.*, t. Ier, p. 153 et suiv.

crois que cette personne est dans la chambre voisine, cette conception a plus de force sur mon âme que n'en aurait celle d'un palais enchanté. La première est plus énergique, plus capable de me causer du plaisir ou de la peine[1]. » Mais je puis avoir une idée très-vague et très-faible de la personne que je crois dans la chambre voisine, et me faire, au contraire, une idée très-déterminée et très-vive d'un palais enchanté. Ce n'est donc pas par le degré de vivacité que la croyance diffère de la pure conception ou *simple appréhension* des scolastiques. Hume avait mieux dit lui-même, quand il expliquait que de deux conceptions sur le mouvement d'une bille, il en était une qui ne se distinguait pas de l'autre par un degré de vivacité, mais par l'adjonction d'un fait intellectuel particulier qu'il appelait la *croyance*. La contradiction dans laquelle est tombé ici cet habile dialecticien, vient de sa théorie générale sur les faits de l'intelligence. Il ne voulait voir entre tous ces faits que des différences de degré ou de vivacité. Ce que nous appelons la perception, et ce que Hume nommait l'impression, était l'idée la plus vive ; celle-ci, en s'affaiblissant, devenait la réminiscence, en s'affaiblissant encore, la croyance, jusqu'à ce qu'elle devînt au dernier terme de la faiblesse, la pure conception ou l'imagination. C'est en faisant la critique de cette théorie que Thomas Reid admirait le singulier sort de cette idée, qui, partant du temps présent, s'enfonçait dans le passé, et rejaillissait tout à coup dans l'avenir, sans repasser par le présent. David Hume, qui avait si peu de chose à faire pour établir définitivement la véritable théorie psychologique de l'induction, a donc laissé ce mérite à Thomas Reid, qui, en effet, y a mis la dernière main[2].

Depuis Reid, on a refusé d'attribuer l'induction à une faculté spéciale et on a voulu la ramener à un autre principe de l'intelligence. « Je rencontre, a-t-on dit, une personne dans un jardin ; plus tard, la vue de ce jardin me fait songer à cette personne et me fait croire que je l'y rencontrerai de nouveau.

1. *Œuvres philosophiques*, trad. franç., t. Ier, p. 156 et suiv.
2. *Œuvres complètes*, trad. franç., t. II, p. 351 et suiv., et t. V, p. 124.

Pour expliquer un phénomène si simple, il n'est pas besoin de recourir à un principe particulier de l'esprit, il suffit de l'association des idées. » Nous avons vu, quand nous nous sommes occupés de l'enchaînement des réminiscences, qu'elles suivent pas à pas l'ordre de nos perceptions [1]. La vue du jardin nous rappelle le souvenir de la personne : rien en cela n'excède la loi de l'association des idées; mais cette loi ne peut enchaîner que les idées qui sont nées et non pas celles qui sont à naître. L'idée de la personne et l'idée du jardin se rapportent toutes deux au passé et non à l'avenir. Cette idée, *j'ai vu*, ne peut rappeler celle-ci : *Je verrai*. Si l'on veut entendre par association des idées ce fait que l'idée du passé suggère l'idée de l'avenir, on le peut, car l'imposition des noms est libre; mais alors on renfermera sous un même titre deux phénomènes fort différents, et qui peuvent se séparer l'un de l'autre; car le souvenir du jardin peut me rappeler le souvenir de la personne, sans me suggérer l'attente de celle-ci au même lieu. On n'aura donc fait que changer le nom, on n'aura pas changé la chose, et il restera toujours vrai que la croyance à la stabilité de la nature est un phénomène distinct du souvenir; que l'un existe quelquefois sans l'autre, et que d'après la méthode qui règle la recherche des causes, ils doivent se rapporter à deux facultés différentes.

D'autres ont pensé que la croyance à la stabilité de la nature pouvait rentrer dans la croyance à la perfection de Dieu. Ils ont confondu ainsi la raison intrinsèque de cette stabilité avec la manière dont nous en acquérons la croyance. Sans doute la nature n'est stable que parce que Dieu lui donne la stabilité; mais la question est de savoir si nous commençons par croire à la providence de Dieu ou à la stabilité de la nature. La plus simple observation suffit pour résoudre le problème. L'enfant attend pour l'avenir le retour des phénomènes qu'il a vus dans le passé, avant que sa raison se soit élevée à la conception de la Providence. L'homme, dans les courts moments où il laisse s'obscurcir en lui la notion de Dieu, n'en

1. Voy. plus haut, p. 265 et suiv.

croit pas moins à la constance de la nature. S'il plaisait à Dieu de changer l'ordre des choses, en croirions-nous moins à la providence divine? Ce n'est donc pas l'idée de la Providence qui nous conduit à l'idée de la stabilité de la nature. Quels que soient les décrets de Dieu, nous croirons toujours qu'il agit pour le bien[1]. Si nous sommes portés à croire à la constance des phénomènes naturels, c'est que Dieu a voulu nous donner à ce sujet une croyance spéciale, distincte de celle qu'il nous inspire en la divine providence.

D'autres enfin n'ont voulu voir dans l'induction qu'une application du principe nécessaire de causalité[2]. « Lorsque, disent-ils, deux phénomènes se suivent constamment, notre esprit considère le premier comme la cause, et le second comme l'effet. Au retour du premier, nous attendons le second, parce que si l'effet suppose nécessairement une cause, la cause suppose nécessairement son effet. »

Nous répondons d'abord que la croyance à la stabilité d'un phénomène n'est pas toujours mêlée de l'idée de cause et d'effet. J'ai traversé hier un précipice sur une planche, je crois que cette planche me portera encore aujourd'hui. Comment des qualités extérieures et visibles de cette planche puis-je induire sa solidité? Quelle liaison y a-t-il entre son étendue, sa couleur, sa forme, qui seules frappent mes yeux, et la solidité que j'y suppose? Comment puis-je dire que l'étendue, la forme et la couleur soient les causes de la solidité? Je ne songe nullement à établir ici un rapport de cause et d'effet, mais je m'attends simplement à retrouver au milieu des autres qualités de la planche une certaine qualité que j'y ai trouvée hier et qui m'a été utile. Dira-t-on que la solidité me paraît résulter d'une certaine force secrète de la planche, et que c'est parce que j'y suppose encore cette cause intérieure que je m'attends à la solidité qui en est l'effet? Mais la question est de savoir pourquoi je suppose encore dans la planche la même cause que j'y ai trouvée hier. J'accorde qu'une cause qui n'est pas libre doit toujours produire son effet et

1. Voy. plus loin, même sect., chap. III.
2. Voy. plus haut, p. 221 et suiv.

le même effet, mais cela ne suffit pas pour me décider à passer sur la planche; il me faut de plus croire que la même cause y est encore aujourd'hui, et si je suppose qu'elle y est, c'est par la croyance à la stabilité de la nature et non par le principe de causalité. Ce que le principe de causalité nous apprend de nécessaire, c'est que tout changement suppose une cause, mais non pas qu'une cause soit toujours présente dans les circonstances où nous l'avons observée, car cela n'est point nécessaire.

En résumé, les qualités visibles des objets naturels sont accompagnées de qualités latentes qui ne se découvrent pas à première vue. Nous croyons : 1° que les qualités visibles étaient dans l'objet avant notre observation et qu'elles continueront d'y être après; 2° que les objets qui se ressemblent par les qualités visibles se ressemblent aussi par les qualités secrètes; 3° que les objets analogues par les qualités visibles peuvent présenter ou ne pas présenter les mêmes qualités intérieures, et c'est alors que se manifeste le doute qui est le combat de deux croyances. La croyance à la stabilité, à la généralité des phénomènes naturels est une grande cause de progrès pour les sciences; mais, jusqu'à ce qu'elle soit justifiée par l'expérience, elle doit être tenue pour une hypothèse, c'est-à-dire pour une opinion, une conjecture et non pour une connaissance. Cette croyance est aussi l'une des sources les plus abondantes de la superstition et de la poésie; la superstition peut être définie : une analogie à laquelle on croit, et la poésie : une analogie à laquelle on ne croit pas.

Nous appelons cette croyance l'induction, parce que le raisonnement par induction, dont traite la logique depuis Aristote, dépasse lui-même les limites de la perception et renferme la croyance dont nous parlons. Les anciens s'étaient bien aperçus que l'induction ou la croyance n'était pas la connaissance; Platon et Aristote les ont soigneusement distinguées l'une de l'autre. Dans les temps modernes, Bacon, Locke, Hume et Reid ont complété cette distinction. L'induction ne peut être rapportée ni à l'association des idées, qui n'associe que les idées du passé; ni à l'idée de la Providence, qui ne

vient dans l'esprit qu'après celle de la stabilité de la nature; ni au principe de causalité, qui fonde l'infinité et la nécessité de la cause première, et ne peut établir les rapports contingents des causes secondes et des circonstances où elles apparaissent. L'induction est donc une faculté spéciale de l'esprit. Elle donne un démenti de plus à ce faux axiome que l'esprit de l'homme est une *table rase*, et que toutes les idées lui arrivent par les sens extérieurs[1]. La perception de l'infini et les conceptions idéales le démentaient déjà, mais ces facultés se servent de preuves à elles-mêmes; les prévisions de l'induction sont confirmées par l'expérience ultérieure. L'induction prévoit que le soleil achèvera sa course, que de nouveaux astres combleront les lacunes des cieux, que le nuage se laissera désarmer de la foudre, que les empires accompliront telles ou telles révolutions, et les événements vérifient ses oracles. L'induction porte seule cette baguette divinatoire à laquelle nos pères supposaient la vertu de découvrir les sources et les trésors cachés dans le sein de la terre. Elle conduit à la vérité par l'hypothèse, car la loi de la gravitation a été une hypothèse avant d'être une théorie. L'induction est donc la faculté scientifique; mais elle est aussi la faculté poétique; elle crée les métaphores, les comparaisons, les allégories; elle enfante les dieux d'Homère et les anges de Milton, elle est comme la fée de l'intelligence, et pour la peindre par une des images qu'elle nous fournit elle-même, on pourrait la représenter debout sur la terre, les yeux levés vers les cieux, tenant d'une main les *Principes de la philosophie* de Newton, et de l'autre *l'Iliade* d'Homère.

1. Voyez plus loin, liv. IX, chap. II et IV, *les principaux systèmes sur les facultés intellectuelles.*

CHAPITRE II.

L'INTERPRÉTATION.

§ 1er. L'INTERPRÉTATION NE PEUT PAS SE RAMENER A L'INDUCTION. — § 2. LE RAPPORT DE SIGNE ET DE CHOSE SIGNIFIÉE EST UN RAPPORT SPÉCIAL. — § 3. CE N'EST PAS LA VOLONTÉ QUI INSTITUE LE SIGNE. — § 4. DESCRIPTION DES SIGNES NATURELS. — § 5. LES SONS ARTICULÉS FONT PARTIE DES SIGNES NATURELS.

§ 1er. L'interprétation ne peut pas se ramener à l'induction.

Nous avons vu dans le chapitre précédent que l'induction est une divination de l'esprit, l'interprétation en est une autre. « Certains traits du visage, dit Thomas Reid, certains sons de la voix, certains gestes, indiquent certaines pensées et certaines dispositions de l'esprit... la question est de savoir si l'intelligence immédiate de ces signes est un principe de notre constitution, une sorte de perception naturelle semblable aux perceptions des sens, ou bien si nous en apprenons la signification de l'expérience, comme nous apprenons d'elle que la fumée est le signe du feu, et la gelée le signe du froid. Quant à moi, la première opinion me semble incontestable. J'avoue qu'ayant beaucoup réfléchi sur cette question, et beaucoup observé l'enfance, il m'est impossible d'admettre que *l'interprétation* de la face, de la voix et du geste soit entièrement le fruit de l'expérience. La voix menaçante de la colère, les cris plaintifs de la douleur effrayent l'enfant qui vient de naître... Le pouvoir de la musique est connu. Un air exprime la gaieté et invite à la danse; un autre est triste et solennel; celui-ci respire la tendresse et l'amour, celui-là la fureur et la rage... Ni la mémoire ne rappelle à notre esprit, ni l'observation ne nous manifeste dans les autres une époque à laquelle l'intelligence des signes naturels de la physionomie, de la

voix et du geste ait commencé à se déduire des *inductions* de l'expérience[1]. »

Quelques personnes cependant ont pensé que l'interprétation peut se ramener à l'induction. « Chacun de nous, a-t-on dit, observe que telles pensées et tels sentiments de son âme sont accompagnés de certains mouvements de son corps ou de son visage, et de certains accents de sa voix; il juge que les mêmes phénomènes s'accompagnent chez les autres : voilà comment du signe il remonte à la chose signifiée. » Si les choses se passaient ainsi, l'interprétation ne serait pas en effet une faculté distincte de l'induction; mais il faudrait avoir observé sur nous-mêmes le rapport des actes intérieurs de l'âme avec les actes extérieurs du corps, avant de supposer ce rapport dans nos semblables. Si, au contraire, nous commençons par le supposer en autrui, la supposition ne s'appuie plus sur notre expérience, et par conséquent elle n'est plus une induction. Or, c'est précisément ce qui arrive. L'enfant au berceau n'a pas étudié quel est l'état de son visage qui correspond à tel ou tel sentiment qui l'agite, et cependant il interprète le visage d'autrui. Regardez-le longtemps d'un air dur, vous le faites trembler et pleurer; il vous suppose des sentiments de malveillance contre lui. Changez l'expression de votre figure; souriez, vous le voyez sourire; son cœur se dégonfle, il croit que vous n'avez plus de colère. Bien plus, l'animal lui-même comprend ce que nous appelons les signes naturels : une voix menaçante le fait fuir, une voix caressante le ramène. A-t-il observé d'abord sur lui-même le rapport des sentiments et de la voix?

Thomas Reid a distingué certaines opérations de l'esprit qu'il appelle les *opérations sociales*, et qui supposent l'idée immédiate que les êtres auxquels on les adresse sont doués d'intelligence. *Demander*, *prier*, *promettre*, *commander*, *obéir*, sont des actes de ce genre : ils sont accomplis par les enfants au berceau[2]. Peut-on supposer que les enfants ne les accomplis-

1. *Œuvres complètes*, trad. franç., t. V, p. 118 et suiv.
2. *Ibid.*, t. III, p. 86.

sent que par induction, c'est-à-dire qu'après avoir remarqué que leur intelligence est enfermée en un certain corps, qu'il y a au dehors des corps semblables, et que ces corps sont probablement animés d'une intelligence pareille à celle que leur atteste la conscience? Qu'on nous permette d'ajouter que l'animal, le chien, par exemple, nous adresse les mêmes demandes, les mêmes prières, les mêmes menaces que l'enfant; a-t-il besoin pour cela de faire un retour sur son corps et sur son intelligence et de raisonner par induction? L'acte en vertu duquel l'enfant au berceau nous comprend et nous adresse ses demandes inarticulées est plus simple et plus immédiat. Sans doute il ne devine dans nos traits le consentement ou le refus, la bienveillance ou la malveillance, que parce qu'il a une conscience confuse de ces phénomènes en lui-même; mais il n'a pas besoin pour les supposer chez nous de comparer son corps avec le nôtre, d'induire de cette comparaison que la même intelligence les anime tous les deux. Chose admirable, l'enfant qui s'adresse à nous ne regarde que notre visage. Si vous voulez lui prendre son hochet, il ne regarde ni votre main, ni aucune autre partie de votre corps : il tourne instinctivement ses yeux vers les vôtres; il va chercher la signification de votre mouvement à l'endroit où cette signification peut lui être donnée, et il adresse directement sa demande au seul endroit où il puisse s'assurer qu'elle est comprise; et cependant il n'a pas observé que c'est par les yeux qu'il exprime lui-même ses sentiments, ce n'est donc pas l'induction qui le fait chercher nos sentiments dans nos yeux.

§ 2. Le rapport de signe et de chose signifiée est un rapport spécial.

Le rapport qui unit le geste, le trait du visage et la voix au sentiment et à la pensée est donc un rapport spécial que nous appellerons le rapport de signification ou d'expression. L'objet extérieur est le signe, l'objet intérieur est la chose signifiée. Ce rapport ne doit être confondu avec aucun autre. La logique stoïcienne distinguait les signes commémoratifs et les signes indicatifs, les premiers ayant la vertu de rappeler

des objets connus; les seconds, celle de faire connaître des objets jusque-là inconnus[1]. Parmi les premiers ils plaçaient le portrait qui retrace la personne, l'éclair qui rappelle le tonnerre, la fumée qui fait penser au feu; parmi les seconds, la définition qui fait connaître le défini, les prémisses qui contiennent la conséquence, l'effet qui indique la cause, le corps qui suppose l'espace, le mouvement qui décèle l'âme, l'ordre du monde qui révèle Dieu. Cette division distingue avec raison les signes commémoratifs des signes indicatifs, mais elle confond dans la dernière classe des choses bien différentes. La définition et les prémisses contiennent la chose définie et la conséquence, comme un genre contient une espèce[2]; mais le signe n'est pas un genre qui contienne la chose signifiée comme une espèce. Le corps nous fait penser à l'espace parce que l'un et l'autre sont étendus; mais il n'y a pas le même rapport entre le geste et la pensée. Ce qui commence nous fait songer à quelque chose qui ne commence pas; mais le geste, en nous suggérant l'idée d'un certain sentiment, ne nous donne ce sentiment ni comme infini ni comme nécessaire. D'un autre côté, un effet particulier ne nous conduit à l'idée d'une cause particulière, que si nous avons vu précédemment le même acte procéder de la même cause, et l'ordre du monde ne nous révèle Dieu que parce que nous avons connu précédemment que l'intelligence seule produit l'ordre; il n'y a là qu'un effet de l'induction. Mais lorsque le geste nous fait comprendre une pensée, nous n'avons pas d'abord connu la pensée produisant tel geste, comme nous avons connu l'intelligence produisant l'ordre, et nous n'avons pas seulement à remonter du geste à la pensée par l'induction, comme nous remontons de l'ordre à l'intelligence. A l'aspect de tel geste, nous devinons telle pensée, sans qu'il soit besoin d'avoir observé d'abord que telle pensée produit tel geste. Nous ne descendons pas de la chose signifiée au signe, pour remonter ensuite du second

1. Σημεῖα ὑπομνηστικά, σημεῖα ἐνδεικτικά.
2. Voy. plus loin le *Raisonnement*, t. III, liv. VIII, chap. Ier.

à la première, nous allons tout droit du signe à la chose signifiée. Lorsque les stoïciens disent que le mouvement du corps décèle l'âme, s'ils veulent dire qu'après avoir connu en nous que notre âme meut notre corps, nous jugeons que le mouvement de nos semblables est déterminé par leur âme, ils n'ont encore noté qu'une simple induction; mais s'ils ont entendu que le geste d'un homme nous déclare sa pensée immédiatement, sans que nous ayons besoin de faire un retour sur nous-mêmes, ils ont enfin compris dans leur liste le véritable signe expressif, celui qui fait croire à la présence de l'objet qu'il exprime, sans qu'on ait besoin de s'appuyer sur une expérience précédente. C'est ainsi que le froncement de notre sourcil fait supposer immédiatement à l'enfant qui nous regarde que nous avons à son égard un sentiment de mécontentement.

§ 3. Ce n'est pas la volonté qui institue le signe.

On a prétendu que le signe ne devient expressif que par l'effet de notre volonté. « Un mouvement, a-t-on dit, n'est qu'un mouvement quand je le produis sans volonté; c'est quand j'y attache une intention qu'il devient expressif; c'est donc ma volonté qui le crée signe. » Nous ferons deux réponses à cette théorie : 1° L'expression n'a pas besoin de la volonté; elle est souvent involontaire. Combien de fois ne vous arrive-t-il pas de trahir malgré vous votre pensée. Un mouvement de votre paupière, un imperceptible pli de votre front, un léger frémissement de votre lèvre ont été compris, quelque effort que vous fassiez pour les démentir. Vous vouliez feindre un sentiment, on a deviné que vous éprouviez le sentiment contraire. 2° Votre volonté est incapable de créer un signe. Essayez de changer les signes naturels : qu'il vous plaise d'exprimer le commandement par le geste qui signifie l'obéissance, ou d'exprimer la soumission par les signes du dédain : quand vous commanderez, vous ne serez pas obéi, et quand vous vous soumettrez, vous offenserez. L'enfant peut pousser d'abord un vagissement sans le vouloir et sans y attacher de

signification; il peut recommencer ce cri, volontairement, pour exercer sa voix; il y a alors volonté sans signe. Mais quand il donne le vagissement comme signe de sa douleur, c'est qu'il a reconnu à ce cri le pouvoir d'exprimer sa pensée, c'est qu'il l'a lui-même *interprété* avant de le donner à interpréter aux autres: sa volonté ne suffirait pas pour l'instituer en qualité de signe.

« Mais on ne veut point parler, dit-on, d'une volonté solitaire; c'est le concours des volontés qu'on entend. On prétend donc que les hommes se sont assemblés et qu'ils ont institué les signes par un effet de leur volonté. » Nous nous contenterons de remarquer que l'enfant entend les signes quoiqu'il n'ait pas assisté à cette prétendue *convention;* que, comme on l'a dit tant de fois, les hommes, pour s'entendre et convenir d'instituer des signes, devaient avoir déjà des signes naturels, et que pour créer un langage il faut en avoir un. On ne peut vouloir faire que ce qu'on a fait d'abord involontairement[1]. La volonté éclaircit nos idées, elle n'en peut créer une seule. Pour vouloir faire le bien, il faut avoir l'idée du bien; pour vouloir employer le signe, il faut que l'idée du signe ait précédé la volonté. « L'homme, dit-on, aura montré un objet et il aura fait entendre un son, et les autres auront compris qu'il voulait désigner cet objet. » Mais, montrer un objet, c'est déjà signifier; c'est déjà se faire comprendre. Si nos semblables n'étaient pas disposés par leur nature à interpréter le geste de l'indication, à tourner les yeux vers l'objet qu'on leur désigne, ils ne verraient dans notre geste qu'un mouvement semblable à celui de la marche ou de la course.

La difficulté aurait été encore plus grande pour convenir des gestes qui auraient dû exprimer notre haine ou notre amour et tous nos sentiments intérieurs. Il n'y a plus ici d'objet extérieur à montrer. En supposant que le geste de l'indication ne soit pas déjà un mot du langage naturel, et qu'on le comprenne par le secours de l'induction, ce geste ne peut montrer les sentiments intérieurs auxquels on vou-

1. Voy. plus haut, t. Ier, p. 62.

drait attacher tel ou tel signe, et cependant nos sentiments sont exprimés par le langage naturel et interprétés des autres hommes, quoique aucune convention n'ait pu leur attribuer les signes qui les expriment. Il y a donc des signes expressifs qui ne sont pas l'effet de notre volonté.

§ 4. Description des signes naturels.

L'interprétation est, comme l'induction, une des preuves les plus frappantes des harmonies de ce monde. Par l'une comme par l'autre nous devinons les choses qui nous sont cachées, et la réalité docile répond à notre prévision. Les signes expressifs sont partout les mêmes. En traitant du beau sensible et de la conception idéale, nous avons déjà eu l'occasion de remarquer que les formes, les sons et les couleurs ont leur signification naturelle[1]. Par les couleurs on exprime la joie ou la tristesse; par les formes, la stabilité, la force ou la grâce; par les sons, la bienveillance, les caresses, la haine et les menaces. La nature extérieure est pour nous comme un livre ouvert où nous lisons des expressions différentes. La verdure est l'emblème de la paix et de la gaieté. « Lors de l'exploration de la Nouvelle-Galle méridionale, les naturels montraient les dispositions les plus amicales; la curiosité l'emportait sur leur frayeur : ils avançaient un à un portant *l'emblème universel de paix, une branche verte;* quelquefois ils se glissaient d'arbre en arbre avec des *gestes suppliants*, et des exclamations plaintives, et finissaient par former un cercle autour des nouveaux venus[2]. » Les couleurs sombres expriment par toute la terre la douleur et le deuil. Si quelques peuples prennent des vêtements de couleur blanche dans les cérémonies funèbres, c'est qu'ils regardent la mort comme une délivrance.

Platon avait bien compris le caractère expressif de la musique. « Lorsque les enfants, dit-il, ont peine à s'endormir, les mères les bercent dans leurs bras et leur chantent quelque mélodie, de même que l'on guérit les frénétiques par le con-

1. Voy. plus haut, t. Ier, p. 234 et suiv., et t. II, p. 284, 288 et 297.
2. *Revue encyclopédique*, novembre 1830, p. 502.

cours de la danse et du chant[1]. » Nous avons déjà dit que, suivant Platon, les tons élevés et moyens de la musique lydienne peignaient la douleur et les lamentations, et convenaient aux femmes et non aux hommes; que la musique ionienne était l'expression de l'ivresse, de la mollesse et de l'oisiveté, et que cette musique lâche ne pouvait servir de rien dans les combats; mais que la musique dorienne exprimait le courage et la musique phrygienne la tranquillité d'âme; et que l'une et l'autre imitaient les accents des hommes braves et tempérants[2]. Platon rejette de sa république les instruments qui ont un grand nombre de cordes. Il ne garde que la lyre et la cithare. Comme il a marqué le caractère expressif de la mélodie, il n'oublie pas non plus celui du rhythme ou de la division de la mesure. « Il faut choisir, dit-il, le rhythme qui convient à une vie courageuse et bien ordonnée... Il y a des rhythmes appropriés à la servitude, à la violence, à la folie. Le dactyle, l'iambe, le trochée ont des expressions différentes... Le désaccord, le désordre, le défaut de rhythme sont frères de la déraison et de l'inconduite; au contraire, l'harmonie, le rhythme, l'ordre, sont les compagnons et les indices de la sagesse[3]. »

Ce que Platon a dit de la mélodie, de l'harmonie et du rhythme, il le dit de la forme et de la couleur. « Les remarques que je viens de faire s'appliquent à la forme du corps et aux œuvres de la peinture et de l'architecture. Il faut défendre aux poëtes et aux autres artistes de représenter les mauvaises mœurs, la mollesse, la servilité, le désordre, soit dans les images des animaux, soit dans la forme des édifices, soit dans toute autre œuvre de l'art. Il faut rechercher les artistes bien nés qui savent saisir la nature du beau et de l'honnêteté[4]. »

« Lorsque l'âme est tranquille, dit Buffon, toutes les parties

1. *Les Lois*, t. II, édit. H. E., p. 791 ; édit. Tauch., t. VI, p. 226.
2. *Rép.*, édit. H. E., t. II, p. 398; édit. Tauch., t. V, p. 98, et plus haut, t. Ier, p. 258.
3. *Ibid.*, édit. H. E., t. II, p. 400 et 401; édit. Tauch., t. V, p. 101 et 102.
4. Τὴν τοῦ καλοῦ τε καὶ εὐσχήμονος φύσιν. *Rép.*, édit. H. E., t. II, p. 401; édit. Tauch., t. V, p. 101.

du visage sont dans un état de repos : leur proportion, leur union, leur ensemble marquent encore assez la douce harmonie des pensées et répondent au calme de l'intérieur; mais lorsque l'âme est agitée, la face humaine devient un tableau vivant où les passions sont rendues avec autant de délicatesse que d'énergie; où chaque mouvement de l'âme est exprimé par un trait, chaque action par un caractère, dont l'impression vive et prompte *devance la volonté,* nous décèle et rend au dehors, par des signes pathétiques, les images de nos secrètes agitations. C'est surtout dans les yeux qu'elles se peignent et qu'on peut les reconnaître. L'œil appartient à l'âme plus qu'aucun autre organe ; il semble y toucher et participer à tous ses mouvements. Il en exprime les passions les plus vives et les émotions les plus tumultueuses, comme les mouvements les plus doux et les sentiments les plus délicats. Il les rend dans toute leur force, dans toute leur pureté, tels qu'ils viennent de naître. Il les transmet par des traits rapides, qui portent dans une autre âme, le feu, l'action, l'image de celle dont ils partent. L'œil reçoit et réfléchit en même temps la lumière de la pensée et la chaleur du sentiment; c'est le sens de l'esprit et la langue de l'intelligence... La bouche et les lèvres sont après les yeux les parties du visage qui ont le plus de mouvement et d'expression. Les passions influent sur ces mouvements; la bouche en marque les différents caractères par les différentes formes qu'elle prend.... La tête en entier prend dans les passions des positions et des mouvements différents : elle est abaissée en avant dans l'humilité, la honte, la tristesse; penchée de côté dans la langueur, la pitié; élevée dans l'arrogance ; droite et fixe dans l'opiniâtreté. La tête fait un mouvement en arrière dans l'étonnement et plusieurs mouvements réitérés de côté et d'autre dans le mépris, la moquerie, la colère et l'indignation... Les bras, les mains et tout le corps entrent aussi dans l'expression des passions; les gestes concourent avec les mouvements du visage pour exprimer les différents mouvements de l'âme. Dans la joie, par exemple, les yeux, la tête, les bras et tout le corps sont agités par des mouvements prompts et variés. Dans la langueur et la tris-

tesse, les yeux sont abaissés, la tête est penchée sur le côté, les bras sont pendants, et tout le corps est immobile; dans l'admiration, la surprise, l'étonnement, tout mouvement est suspendu : on reste dans une même attitude[1]. » Un peintre ne décrirait pas mieux que l'auteur de l'*Histoire naturelle* le caractère expressif du visage, des attitudes et des mouvements du corps humain.

Les mouvements du corps, le jeu de la physionomie, le ton de la voix expriment des nuances de la pensée que la parole est incapable de rendre. « Les personnes, dit Alfieri, qui assistent à une lecture privée qu'un auteur fait de son ouvrage ont un maintien composé d'après les règles de la politesse. Cependant l'ennui et le froid qu'elles éprouvent ne peuvent se cacher, et encore moins remplacer les signes de l'attention, de l'intérêt et de la curiosité. Comme l'auditeur ne peut commander à sa figure ni se clouer sur son siége, son visage et ses mouvements sont pour le lecteur des marques sûres de l'effet qu'il produit[2]. »

Un prisonnier raconte en ces termes les entretiens qu'il formait de loin, à travers les barreaux de sa prison, avec un jeune sourd-muet : « Dans mon malheur, je suis heureux qu'on m'ait donné une prison au niveau du sol, sur une cour, où à quatre pas de moi vient cet enfant avec lequel j'ai tant de plaisir à causer par signes. Merveille de l'intelligence de l'homme ! Que de choses nous nous disons lui et moi avec ces inépuisables expressions des regards et de la physionomie ! comme il règle ses mouvements avec grâce, quand je lui souris ! comme il les corrige, s'il remarque qu'ils me déplaisent ! comme il comprend que je l'aime, quand il caresse ou qu'il traite bien quelques-uns de ses camarades ! Personne ne pourrait se l'imaginer : moi, prisonnier, je puis de ma fenêtre devenir pour cette pauvre petite créature une sorte d'instituteur[3]. »

1. *De la jeunesse et de l'âge viril;* édit. 1804, t. III, p. 134, 135, 138, 140, 142, 147, 148.

2. *Vie d'Alfieri écrite par lui-même,* trad. de Petitot. Paris, 1809, t. II, p. 100.

3. Silvio Pellico. *Mes prisons,* 1re traduct. franç., p. 31.

Quelle liaison nécessaire existe-t-il entre l'assentiment et le mouvement de la tête en avant? entre le refus et le mouvement de la tête à droite et à gauche? Cependant sur tous les points du globe les mêmes signes expriment les mêmes pensées. Partout la main ouverte placée sur la poitrine exprime le dévouement et le respect[1]. Pour peindre la vénération, nous plions notre corps, nous baissons la tête vers la terre, nous cherchons à diminuer notre hauteur; on se met à genoux, on ôte sa coiffure, et dans quelques pays ses chaussures[2]. Partout les larmes expriment le chagrin et le rire signifie la joie. La main tendue en avant offre la paix; un léger attouchement demande et promet l'amitié, un embrassement la confirme. Des voyageurs racontent que les habitants d'une île visitée pour la première fois par les Européens, témoignaient de la crainte et de la défiance, et ne bougeaient pas de leur place. « Nous allâmes à leur rencontre, disent ces voyageurs, embrassâmes successivement tous ceux de la première ligne, en les flattant de la main sur leur vêtement; ils nous rendirent ces signes, en criant, en riant, en gesticulant avec mille et mille contorsions. La confiance et l'amitié étaient établies[3]. »

Le langage des signes naturels est plus étendu, plus varié, plus fécond, plus souple qu'on ne le croit d'ordinaire. Il est, comme toutes les choses humaines, susceptible de se perfectionner par l'usage, comme de s'altérer et de s'abolir par la désuétude. Ceux qui usent de la parole n'ont pas besoin de cultiver le langage des gestes et ils le laissent perdre; mais les sourds-muets, lorsqu'ils sont réunis, le portent à un très-haut degré de perfection. « C'est chez les sourds-muets réunis en société, disent les directeurs de l'Institut des sourds-muets de Paris, qu'il faut étudier le génie du langage des signes naturels; c'est là qu'il dépasse de bien loin les limites qu'on prétend lui assigner... Il ne se borne pas à retracer des actions visibles, et à l'égard des personnes qui sont instruites de l'évé-

1. *Voyage en Afrique* par les frères Lander, chap. Ier.
2. *Ibid.*, chap. IX.
3. *Découvertes aux régions arctiques*, par le capitaine Ross.

nement ou de l'objet auquel ces gestes se rapportent ; son domaine est plus étendu : l'expression des idées morales et abstraites, de toutes les affections de l'âme est de son ressort... Les faits qu'il retrace n'ont pas besoin d'être connus d'avance pour être compris... Le langage *établi par les sourds-muets réunis en société* (il ne s'agit pas ici de signes méthodiques institués par un professeur) suffit pleinement aux besoins de l'enseignement ; il offre des signes très-naturels pour exprimer les rapports *de nombre, de temps, de lieu,* etc... et ces moyens n'exigent pas un grand travail, puisque l'élève les acquiert sans l'aide de son professeur, par ses seuls rapports avec ses camarades. Lorsque M. Morel a visité l'institution de Colmar, il a pu, en conversant avec trois élèves, se convaincre que leurs signes sont les mêmes qu'à l'institution de Paris ; ce langage, à la vérité, est plus grossier, parce qu'il n'a pas encore été élaboré par une suite de générations ; mais il se perfectionnera et deviendra plus elliptique à mesure que l'école s'agrandira et comptera un plus grand nombre d'années d'existence. Aucun professeur de Paris ne se sert des signes méthodiques inventés par l'abbé Sicard, mais bien des gestes naturels, du langage d'action des sourds-muets. Les procédés employés pour l'instruction des sourds-muets sont partout à peu près les mêmes : le premier moyen de communication entre le maître et l'élève est le dessin et les gestes naturels. Ce langage qui est propre au sourd-muet sert partout d'intermédiaire dans la suite de l'éducation pour l'intelligence de la langue écrite[1]. »

§ 5. Les sons articulés font partie des signes naturels.

Tous les exemples que nous venons de recueillir et surtout les derniers prouvent donc que l'homme est doué d'une faculté d'interprétation en vertu de laquelle certains phénomènes physiques lui suggèrent l'idée de certains sentiments et de certaines pensées, et de plus lui font croire que ces

1. *Troisième circulaire de l'Institut royal des sourds-muets.* Septembre 1832. Imprimerie royale, p. 33, 34, 58, 68 et 70.

sentiments et ces pensées se trouvent actuellement dans l'esprit de ceux qui usent de ces signes avec ou sans le concours de la volonté. Ces signes naturels sont certains mouvements que l'âme opère dans notre corps par l'entremise de la faculté motrice dont elle dispose, tels que les mouvements des traits du visage, de la tête, des membres et même de tout le corps et les sons de la voix[1]. On ne range ordinairement parmi les signes naturels que les sons inarticulés; nous pensons que les sons articulés font aussi partie des signes naturels, c'est-à-dire de ceux que l'âme produit par la faculté motrice sous l'influence de certains sentiments ou de certaines pensées, et auxquels s'applique naturellement la faculté d'interprétation.

Pour distinguer les signes en naturels et artificiels, on allègue ordinairement que les premiers sont les mêmes sur toute la terre, et que les seconds diffèrent suivant les pays. Le langage de la physionomie, du geste et des sons inarticulés est donc regardé comme naturel; le langage articulé ou la parole est considéré comme artificiel, comme l'objet d'un choix, d'une invention ou d'une convention. Mais il faut distinguer d'abord l'emploi de l'articulation en général de l'emploi de telle ou telle articulation. La manière de grouper les articulations pour former les mots diffère de pays en pays; mais l'emploi de l'articulation comme signe de la pensée est universel sur la terre. D'après le principe qu'on a posé pour la distinction des signes naturels et des signes artificiels, il aurait fallu au moins ranger parmi les premiers l'articulation en général, puisque tous les peuples, les plus anciens et les plus modernes, les plus barbares et les plus cultivés, emploient l'articulation comme signe de la pensée et par conséquent l'interprètent. Nous verrons tout à l'heure à quoi se réduit la différence des articulations; insistons d'abord sur ce point que les hommes sont naturellement portés à regarder l'articulation comme une expression de la pensée et du sentiment. On suppose que les peuples voulant augmenter leurs instru-

1. Voy. plus haut, t. Ier, p. 68-9.

ments de communication et ajouter aux signes naturels des signes plus variés et plus commodes, ont choisi l'articulation parmi plusieurs autres moyens qu'ils avaient d'abord essayés, tels que les attouchements, les couleurs, les formes, les modulations musicales, les odeurs et les saveurs. Mais, premièrement, nous avons vu que le langage des gestes est aussi varié, aussi souple que le langage de la parole; ce n'est donc pas par la prétendue pénurie du premier langage, mais par l'instinct que les hommes ont été poussés à joindre la parole au geste. Secondement, s'ils avaient choisi entre plusieurs moyens de communication, l'histoire et les voyages montreraient des traces de leurs premiers essais; les uns s'exprimeraient encore par les attouchements, les autres par les couleurs, etc., comme on voit que les peuples ont différents instruments de musique et différentes armes, et même que les instruments et les armes sont tout à fait inconnus chez quelques-uns. Mais tous les peuples se servent de l'articulation, et, nous le verrons tout à l'heure, les moins avancés dans les arts emploient les articulations les plus riches et les plus compliquées. Les Orientaux ont inventé, il est vrai, le langage des fleurs et les Chinois ont encore aujourd'hui, comme les anciens Égyptiens, des signes écrits qui n'expriment pas les mots, mais les idées, et qui sont par conséquent un véritable langage; mais on sait que ces langages, loin d'être les restes d'anciens essais qui aient précédé l'emploi de l'articulation, sont postérieurs à l'usage de la parole et qu'ils s'y sont ajoutés; on sait aussi que ces langages ne se trouvent que chez les peuples d'une civilisation avancée et ne sont qu'à l'usage d'un très-petit nombre de personnes plus cultivées que les autres, tandis que la parole existe chez les peuples les plus sauvages, et parmi les plus ignorants de ces peuples.

On admet que le son inarticulé fait partie du langage naturel, c'est-à-dire que l'intelligence est naturellement portée à l'interpréter comme signe du sentiment et de la pensée; mais l'articulation n'est qu'une modification du son inarticulé : pourquoi l'intelligence qui considère ce dernier comme la manifestation de la pensée, ne regarderait-elle pas naturelle-

ment la modification du son comme un mode de la manifestation, comme l'expression des différences de la pensée? L'âme ne produit le son inarticulé que parce qu'elle l'interprète comme un signe, elle ne produira de même le son articulé que parce qu'elle le regardera comme une modification du signe général. Le son inarticulé fait, pour ainsi dire, partie de la physionomie; le son articulé ne sera qu'une physionomie plus prononcée.

L'enfant au berceau n'emploie pas seulement les sons inarticulés, il en produit d'articulés, il prononce des syllabes et de véritables interjections. Certains cris sont des articulations très-fermes, et, suivant la remarque de Herder, nous sommes plus émus par le cri que par le geste. L'enfant fait aussi une attention particulière aux articulations qu'il entend. On voit qu'il est disposé à leur prêter une signification et qu'il la cherche. Il est plus enclin à les répéter que tout autre son qui résonne à son oreille. Il entend l'aboiement du chien et le nom qu'on donne à cet animal : quand il le voit passer ou qu'il veut en parler, il ne répète pas l'aboiement mais le nom. Dans un recueil d'excellentes observations sur l'enfance, que nous avons souvent cité, on lit que l'enfant n'appelle pas l'animal par son cri à moins qu'on ne lui en ait donné l'exemple[1].

Lorsque sa mère, pour le consoler du départ de son père, lui dit qu'il *reviendra*, comment lui fait-elle comprendre qu'elle n'exprime pas ainsi la même pensée que par le mot *il vient* ou *il est venu?* Par quels gestes lui explique-t-elle cette différence? Comment l'enfant parvient-il à la saisir, s'il n'a pas en lui-même l'instinct d'attacher des sons différents à chaque articulation différente, et d'examiner à laquelle des idées qu'il trouve en sa pensée peut convenir la modification du son employé par sa mère.

On n'a pas assez remarqué la facilité prodigieuse avec laquelle l'enfant comprend et emploie bientôt lui-même le langage articulé. Vers la fin de la seconde année, il construit des

1. Mme Necker de Saussure. *Étude du cours de la vie*, 1re édit., t. Ier, p. 160.

phrases où l'on remarque les modifications des substantifs et des verbes. Comparez ce qu'il fait dans cette opération naturelle avec ce qu'il peut faire dans quelque opération artificielle qu'il vous plaise de choisir. Si la parole était une institution arbitraire, il n'y serait pas plus avancé à deux ans que dans l'art de la danse, le jeu de la balle ou du volant. Comment se fait-il qu'à cet âge où l'enfant est incapable de manier une raquette pour renvoyer le volant, un fouet pour faire tourner la toupie, une aiguille pour coudre des habits, il soit si habile à tourner et retourner l'instrument de la parole, à porter la langue tantôt contre le palais, tantôt contre les dents, tantôt vers le fond de la bouche et à faire sentir les finesses les plus délicates de l'articulation? Qui lui a enseigné cet art merveilleux? Comment n'a-t-on pas reconnu ici l'institution de la nature?

L'admirable propriété de la parole pour exprimer la pensée a fait croire que l'homme avait inventé la première; mais il aurait fallu dire aussi que le sourd-muet a inventé le geste et le jeu de la physionomie, car ce langage vaut l'articulation pour ceux qui sont privés de la parole. Celle-ci a même souvent besoin d'être éclaircie et complétée par le geste et l'expression du visage. D'ailleurs, l'ajustement délicat et savant des moyens à la fin est plus dans le train ordinaire de la nature que dans celui de l'homme, et ce qu'il y a de merveilleux dans la parole ne doit pas nous détourner d'y reconnaître une institution naturelle. Il serait singulier, en effet, que la Providence nous eût munis d'un organe aussi bien adapté au commerce de la pensée entre les hommes, et qu'elle en eût laissé l'emploi au hasard de nos inventions. Qu'on nous montre parmi les œuvres de l'imagination humaine un instrument aussi prompt et aussi certain, faisant une œuvre aussi complexe, en demeurant aussi simple, et nous consentirons à croire que les hommes ont inventé la parole.

Il faut reconnaître l'ordre de la Providence dans l'interprétation et l'emploi simultanés de l'articulation; car la nature qui, sans doute, n'a pas voulu établir une société complète entre l'homme et les animaux, a séparé chez les derniers l'em-

ploi et l'intelligence de la parole. Quelques animaux comprennent certaines de nos articulations, mais ils ne les répètent pas ; quelques autres répètent certains de nos mots, mais ils n'en ont pas l'intelligence. Le cheval et le chien obéissent à la voix de leur maître et à quelques articulations de sa voix; ils sont donc disposés naturellement à prendre l'articulation pour un signe; mais ils ne peuvent l'employer eux-mêmes. Au contraire, quelques oiseaux répètent les mots qu'ils entendent mais sans y attacher de signification. Ce corbeau qu'un cordonnier de Rome avait dressé à dire : *je te salue*, *général victorieux*, et qui, repoussé par le prince, dit si à propos : *j'ai perdu mon temps et ma peine*, paroles qu'il avait tant de fois entendu répéter à son maître, ne prononçait pas ces mots avec intelligence. On peut apprendre à un oiseau à dire le nom de sa nourriture, mais il n'emploiera jamais ce mot pour la demander. Quand il en sentira le besoin, il poussera le cri par lequel il exprime sa faim. La nature lui a donné d'un côté l'idée du signe, car il pousse son cri sachant ce qu'il veut dire; elle lui accorde d'un autre côté le pouvoir de prononcer des articulations, mais non la faculté d'employer et d'interpréter l'articulation comme un signe; en conséquence, il faut croire qu'elle donne une faculté particulière à ceux qui font en même temps cet emploi et cette interprétation.

Nous devons donc ranger l'articulation parmi les signes naturels de l'homme, et de l'homme seul, puisque si les animaux la comprennent ils ne la produisent pas, et que s'ils la produisent ils ne la comprennent pas, et que l'homme est le seul qui la comprenne et l'emploie comme un signe. Si quelques-uns doutaient encore que l'articulation fût un signe naturel de l'homme, et persistaient à la regarder comme le fruit du raisonnement, nous leur ferions observer qu'elle se montre chez de pauvres créatures humaines qui sont incapables de suivre aucun raisonnement et de faire aucune invention. « Il est des idiots qui, à la manière des enfants, se font un langage d'action *et même un langage articulé*, compris seulement de ceux qui leur donnent des soins. Ce langage exprime les premiers besoins de la vie et les désirs instinctifs

auxquels les idiots ne peuvent satisfaire par eux-mêmes[1]. » Ainsi, non-seulement ces idiots ont la pensée de se servir de l'articulation comme d'un signe, mais ils ont l'inspiration de la varier pour exprimer leurs différents besoins. Ce n'est pas un langage qu'ils imitent, puisque leur langue ne ressemble pas à celle de leurs gardiens et qu'ils n'entendent même pas ce dernier. Ils suivent la loi de la nature et ils parlent.

Une preuve bien plus évidente encore de l'instinct que nous voulons faire reconnaître, c'est que les sourds-muets qui n'entendent pas la parole et qui ne peuvent l'imiter, non-seulement rient à haute voix et poussent des cris, mais prononcent des articulations, de véritables syllabes. Le maître fixe leur attention sur le mouvement de leur bouche, à chaque syllabe qu'ils prononcent, et il leur en fait voir les signes écrits; le sourd-muet s'accoutume à refaire les mêmes mouvements de l'organe vocal, chaque fois qu'il aperçoit les mêmes caractères. En groupant ces derniers, on parvient à lui faire prononcer des suites de syllabes et des mots entiers, quoiqu'il ne les entende pas. On lui montre les objets qui correspondent à ces mots : il reproduit la suite de mouvements qu'il a exécutés à la vue de chaque mot écrit; il nomme ainsi les objets sans le savoir; il parle enfin et se fait entendre, quoiqu'il ne s'entende pas lui-même; car pour lui, la parole n'est qu'une suite de mouvements de la bouche. Mais on n'aurait pas pu obtenir cet effet merveilleux, si le sourd-muet n'eût été poussé par l'instinct à mouvoir l'organe de la voix et à le placer dans les différentes situations qui produisent les syllabes. On lui apprend encore à observer les mouvements des lèvres de ceux qui parlent, et on lui montre les mots écrits qui correspondent à ces mouvements. *Il lit* donc les mots sur les lèvres, comme nous les lisons sur le papier; mais croit-on que le maître ne soit pas aidé encore ici par le secours de la nature? Si l'élève n'était pas porté à donner une attention particulière aux mouvements de la bouche, comment parviendrait-on à lui faire faire des observations assez multipliées

1. Esquirol; *Maladies mentales*. Éd. de 1838, t. II, p. 334.

et assez diverses pour qu'il remarquât la correspondance des mouvements de nos lèvres avec toutes les syllabes? Il faut reconnaître encore ici la force de l'instinct, d'autant plus que ce n'est pas avec l'âge que les sourds-muets acquièrent ce talent et que plus ils sont jeunes plus ils y sont habiles[1].

L'articulation est si bien instituée par la nature comme un signe de la pensée, que nous sentons le besoin d'attacher des mots à nos idées, et qu'il nous semble que deux idées ne sont pour nous distinctes que si nous les avons marquées de deux noms différents. Lorsqu'on nous montre deux arbres qui diffèrent peu l'un de l'autre, nous prions qu'on nous en dise les noms, et la distinction des deux mots éclaircit pour nous la distinction des deux choses. Le voyageur a une idée plus claire et surtout un souvenir plus certain des différentes îles d'un groupe qu'il a découvert, après qu'il leur a donné à chacune un nom particulier. « Le hasard, dit Mme Necker de Saussure, offre à mes regards une personne que je me rappelle très-bien avoir vue ailleurs; le son de sa voix ne m'est point nouveau; elle est là devant moi; je la vois, je l'entends, et pourtant l'idée en est chez moi si imparfaite, si isolée, que je ne sais absolument rien de ce qui peut la concerner. Tout à coup son *nom* me revient, c'est comme un trait de lumière; avec le *nom* arrive le temps, le lieu, toutes les circonstances de notre première rencontre: son histoire m'apparaît, j'ai retrouvé la clef d'une chambre de mon esprit, où tout ce qui regarde cette personne était renfermé. Singulière et mystérieuse propriété du langage! Comment tous les accessoires d'un objet viennent-ils se ranger docilement autour de son nom, tandis qu'ils refusent de se rattacher à l'objet même? Le signe obtient ce que la chose n'obtient pas[2]. »

Il y a un instant de la vie de l'enfant où il nous demande continuellement le nom des objets: il éprouve le besoin de nommer. Si vous lui fournissez des noms pour chaque personne

1. *Troisième circulaire de l'Institut royal des Sourds-Muets;* septembre 1832. Imprimerie royale, p. 76.
2. *Étude du cours de la vie;* 1re édition, t. II, p. 306.

et chaque objet, il les appliquera très-exactement; s'il voit un objet nouveau, il lui donnera le nom de l'objet qui lui ressemble le plus parmi ceux dont il connaît déjà les noms, jusqu'à ce que vous lui ayez donné un mot particulier; mais il faut qu'il nomme. C'est surtout aux idées des choses abstraites, des phénomènes intérieurs et des objets de l'intuition pure extérieure que nous sentons le besoin d'attacher des noms. Ces idées sont fugitives, elles ne se montrent que pendant de courts instants; et si on ne les revêt pas d'un nom au moment où elles sont présentes à l'esprit, elles s'échappent et ne reviennent qu'à de rares intervalles, pour s'échapper soudainement encore. Mais quand nous les avons, pour ainsi dire, clouées à un mot, ce mot reste dans notre esprit et il y fait demeurer l'idée. Condillac a un peu exagéré le pouvoir des noms, en disant que la mémoire ne se forme que quand on a attaché ses idées à des mots[1]; mais il a marqué avec raison l'importance des noms pour fixer l'idée du nombre, celle de la substance, celle de la loi, celle de la vertu et du vice[2].

En considérant que le langage articulé existe chez tous les peuples, même chez les plus barbares, qu'on n'aperçoit aucune trace d'essais qui auraient eu pour but d'employer d'autres moyens de communication, que l'articulation n'est qu'une nuance du langage inarticulé et pour ainsi dire une physionomie plus prononcée, que les enfants produisent instinctivement des articulations, font une attention particulière à celles qu'ils entendent, et les retiennent et les répètent avec une étonnante facilité, que la parfaite convenance de la langue à la communication des hommes dénote une intention de la nature, que l'idiot dépourvu de tout raisonnement se fait un langage articulé, que le sourd-muet lui-même, obéissant à la force de l'instinct, produit des articulations, que nous éprouvons le besoin d'imposer des noms, et que nos pensées les plus importantes ne se fixent que par le secours

1. *Orig. des Conn.*; 1re partie, sect. II, chap. IV, § 46.
2. *Ibid.* sect. IV.

de la parole, on se convaincra qu'il a été inspiré à l'homme de se servir de l'articulation en l'interprétant comme un signe, en d'autres termes, que la parole est d'institution naturelle.

La nature aurait pu porter l'homme à prendre l'articulation pour signe, et lui laisser le soin d'appliquer à son choix telle articulation à tel objet, à tel sentiment, à telle pensée. Nous avons donné les raisons qui nous font croire que l'homme, en attachant l'idée de signe à l'articulation, a obéi aux inspirations de sa nature : examinons maintenant si l'attribution des différentes paroles aux différentes pensées doit être considérée comme l'effet d'un libre choix et des combinaisons du raisonnement. Nous partageons l'avis de ceux qui pensent que les hommes, dans l'emploi de telle ou telle articulation, n'ont pas agi arbitrairement, mais ont encore été guidés par l'instinct. Cette opinion avait paru déjà dès la plus haute antiquité : c'était celle de Pythagore, de Cratyle, disciple d'Héraclite, de Platon et d'Épicure[1]. Voici, en abrégé, les raisons que Platon donne à l'appui de son sentiment dans le dialogue intitulé *Cratyle*.

Cratyle prétend qu'il y a une propriété naturelle des noms pour chaque chose[2] : que cette propriété a été sentie par les Grecs et par les barbares. Le débat s'engage d'abord sur les noms propres. Mais Platon s'aperçoit bientôt que ce n'est pas là le véritable sujet de la question. « Laissons, dit-il, les noms des héros et des hommes; ces noms leur sont quelquefois imposés par leurs parents, pour exprimer des vœux, et sans aucun rapport avec le caractère des personnes à qui on les donne, comme Sosie, Théophile, Eutychide et tant d'autres. Il faut examiner la propriété des noms relativement aux choses naturelles. Peut-être quelques-uns de ces noms ont-ils été imposés par une puissance plus divine que celle de l'homme. En décomposant les mots, on arrive à des mots primitifs qui sont les éléments des autres[3], et il faut chercher

1. *Platon*, trad. de M. Cousin, t. XI, p. 513.

2. Ὀνόματος ὀρθότητα εἶναι ἑκάστῳ τῶν ὄντων φύσει πεφυκυῖαν; voyez le commencement du *Cratyle*.

3. Στοιχεῖα.

la source de ces éléments eux-mêmes. Comment les mots primitifs exprimeront-ils les choses de la manière la plus satisfaisante? Si nous n'avions ni voix, ni langue et que nous voulussions désigner les objets, n'essayerions-nous pas, comme font les sourds-muets, de les indiquer par les mains, la tête et le reste du corps? Pour exprimer une chose élevée et légère, nous élèverions la main, représentant ainsi la nature de la chose; pour désigner un objet bas et lourd, nous baisserions la main vers la terre. Si nous voulions indiquer la course d'un cheval, nous disposerions notre corps et nos membres de la manière la plus semblable à ce que nous voudrions représenter. En conséquence, si nous voulons désigner les objets par la voix, par la langue et la bouche, l'expression ne consistera-t-elle pas encore ici dans une sorte d'imitation, de représentation? Le nom est une espèce d'imitation par la voix. Cependant imiter la brebis, le coq et les autres animaux ce n'est pas les nommer. Chaque chose a un son, une forme, et souvent une couleur naturelle. L'imitation de ces qualités n'est pas l'objet de la parole, mais de la musique et de la peinture. Chaque chose a une essence : la représenter par les articulations, telle est l'œuvre que doit se proposer le nomenclateur[1]. »

Cette dernière remarque est très-profonde. Ceux qui pensent que la parole est d'invention humaine, supposent que l'homme n'a fait qu'imiter le son des objets. Mais premièrement, il n'y a que les qualités saisies par l'oreille que puisse imiter la voix; comment une articulation pourrait-elle imiter la couleur? Secondement, ainsi que Platon l'a dit excellemment : Imiter ce n'est pas nommer. Si vous reproduisez le mugissement du bœuf, je puis croire que vous avez l'intention de vous récréer par cette imitation, et non pas que vous voulez me parler de cet animal. Il faut que je sois disposé par ma nature à prendre votre articulation comme un signe de votre pensée, pour passer de l'idée de l'imitation à l'idée de la signification. L'imitation des sons naturels ne peut suffire à

1. Ὁ ὀνομαστικός.

créer un mot, si elle ne rencontre pas en nous une disposition à prendre cette imitation, non pour un cri, mais pour un nom; cette condition remplie, l'imitation des sons naturels est une source féconde de noms, et elle engendre tous ces mots que la grammaire appelle des onomatopées, comme *mugissement, sifflement, murmure, bœuf, serpent, ruisseau*, etc.

Il y a des qualités que les sons ne peuvent imiter matériellement et dont ils doivent cependant donner l'idée. « Voyons donc, poursuit Platon, si les mots primitifs[1] représentent ou non ces qualités essentielles qui ne peuvent résonner à l'oreille. Il peut sembler ridicule de dire que les lettres et les syllabes représentent les choses, et cependant nous n'avons pas de meilleure explication à donner, à moins qu'imitant les faiseurs de tragédie, qui, pour se tirer d'embarras, ont recours aux machines et font descendre les dieux, nous ne cherchions à donner le change, en disant que les dieux ont imposé les premiers noms et que c'est pour cela que les noms conviennent aux choses, ou à moins qu'on n'allègue qu'ils ont été empruntés des barbares qui sont plus anciens que nous, ou qu'on ne dise que l'ancienneté de ces mots les dérobe à nos recherches comme ceux des barbares. Ce serait refuser de résoudre la question. Il me semble que la lettre *R* est l'organe du mouvement. Celui qui a imposé les noms l'a prise comme exprimant le transport[2], comme dans les mots: *sourdre, source, tremblement, rapide, frapper, rompre, fracasser, broyer, morceler, tourner*[3]. C'est par la lettre *R* que le nomenclateur a rendu ces mots expressifs; il a remarqué que, dans la prononciation de cette lettre la langue se remue rapidement. Il s'est servi de la lettre *I* pour toutes les choses minces qui pénètrent à travers les autres choses, et c'est par l'*i* qu'il caractérise l'action d'introduire[4]. La manière dont la langue presse et appuie pour

1. Tels que ῥοή, ἰέναι, σχέσις.
2. Φορά.
3. Ῥοεῖν, ῥοή, τρόμος, τραχὺς, κρούειν, θραύειν, ἐρείκειν, θρύπτειν, κερματίζειν, ῥυμβεῖν.
4. Ἰέναι, ἴεσθαι.

prononcer le *D* et le *T*, lui aura paru bonne pour exprimer ce qui détient[1]; et la station[2]. Comme la langue coule[3] dans la prononciation de *L*, il s'est servi de cette lettre pour exprimer ce qui est lisse[4], l'acte même de couler[5], ce qui est moelleux[6]. Le *G* faisant faire à la langue un mouvement contraire au précédent, a servi à exprimer ce qui est gluant, agglutiné[7]. Le *N* se produisant dans l'intérieur de l'organe, exprime le dedans, l'intérieur[8]. Il a consacré l'*A* à la largeur[9], l'*I* long à la ligne[10], l'*O* à la rondeur[11]. C'est ainsi qu'il a approprié à la nature de chaque chose les lettres et les syllabes dont il forme ensuite les autres mots toujours imitatifs. Mais comme les mots ne sont que les images des choses, ils peuvent être des images plus ou moins fidèles. L'image n'est pas absolument semblable à l'objet, car alors il y aurait deux objets pareils, il y aurait deux Cratyles par exemple, et non pas Cratyle et son image. Ainsi les noms peuvent convenir plus ou moins aux objets qu'ils représentent. Par exemple, le mot par lequel nous exprimons la rudesse n'a qu'un *R*[12]; il en a deux chez les Érétriens[13]. Ce changement dans l'articulation produit une différence dans l'expression, à moins qu'on ne dise que les différentes lettres ont une expression toute semblable. Il serait possible même de donner trois *R* à ce mot, ce qui le rendrait encore plus expressif[14]. Cependant on s'est accoutumé à l'employer tel qu'il est. Il faut donc faire une certaine part à la convention et à l'usage dans l'établissement des mots[15]. »

1. Δεσμός.
2. Στάσις.
3. Ὀλισθαίνει.
4. Λεῖον.
5. Τὸ αὐτὸ ὀλισθαίνειν.
6. Λιπαρὸν, κολλῶδες.
7. Γλίσχρον, γλυκὺ, γλοιῶδες.
8. Τὸ ἔνδον, τὸ ἐντός.
9. Τῷ μεγάλῳ.
10. Τῷ μήκει.
11. Τῷ στρογγύλῳ.
12. Σκληρότης.
13. Σκληρότηρ.
14. Σκρηρότηρ.
15. Voy. tout le dialogue du *Cratyle*.

Les mots sur lesquels Platon a fait porter sa discussion nous offrent une classe de mots imitatifs, distincte de celle des *onomatopées*. Ce n'est plus l'imitation du son, mais du mouvement des objets extérieurs. L'homme fait couler sa langue pour peindre ce qui coule; il l'arrête et la presse contre le palais ou les dents pour imiter ce qui se tient stable; il enfle ses joues pour exprimer ce qui s'enfle; il ouvre la bouche pour rendre ce qui est grand et ouvert. En tout cela il suit les indications de la nature; il ne copie pas, mais il observe les analogies, il ne tire encore rien de son imagination.

A ces deux premières origines des mots, nous en joindrons une troisième. Nous avons dit déjà que l'articulation est une modification du son inarticulé, une sorte de physionomie plus prononcée. L'âme, sous l'influence de telle passion ou de telle pensée, agit sur le corps par la faculté motrice, et de même qu'elle lui imprime le tremblement, le frisson, la pâleur ou la rougeur, elle lui fait pousser des cris et produire des articulations. Ces articulations peuvent être modifiées par l'ébranlement que l'âme a donné au corps et particulièrement aux muscles de la poitrine et du gosier. Le souffle qui passera par ces organes, y produira des articulations diverses suivant les différents ébranlements, et telle est probablement l'origine des mots *frémir*, *froid*, *frisson*, *crainte*, *peur*, *horreur*, *terreur*, qui sont pour ainsi dire le cri involontaire d'une sorte de convulsion, et de ces autres mots qui résultent d'un état calme et heureux de l'âme et du corps, comme *joie*, *suavité*, *douceur*, *amour*, *soupir*, *espérance*[1]. C'est ce qui faisait dire un peu grossièrement à Épicure que l'homme parle comme il tousse, éternue, sanglotte et gémit[2]. Remarquez l'enfant au berceau : dans la joie et dans la tristesse, ses exclamations ne sont pas les mêmes. Vous y saisirez

1. Voy. M. Villemain, *Préface du Dictionnaire de l'Académie*, édit. 1835, p. XXVI.

2. Platon, traduct. de M. Cousin, t. XI, p. 504. Lucrèce, *De natura rerum*, liv. V.

les nuances qui forment les interjections de toutes les langues, et ne l'oublions pas, ces interjections sont déjà des articulations précises.

A toutes ces articulations qui sont pour ainsi dire le résultat du mouvement que l'âme imprime au corps, il faut joindre, peut-être, des sons élémentaires qui ont la vertu de peindre certaines idées et de nous faire croire que telles idées sont dans l'esprit de celui qui prononce telles articulations. Puisque la nature a attaché l'idée de l'assentiment au mouvement de la tête en avant, l'idée de la bienveillance au sourire, l'idée du mécontentement au froncement du sourcil, pourquoi n'aurait-elle pas attaché aussi certaines idées à certaines articulations élémentaires? Rien n'est plus vraisemblable que cette association et n'explique plus simplement la formation naturelle du langage articulé. L'opinion de Pythagore, de Cratyle, de Platon et d'Épicure a été partagée dans les temps modernes par le sage Leibniz. Il pense qu'il y a quelque chose de naturel dans l'origine des mots[1]. Mais s'il en est ainsi, dira-t-on, il devrait n'exister qu'un seul langage, et il y a quatre ou cinq familles de langues tout à fait irréductibles les unes aux autres.

Il nous reste donc à indiquer les causes des différences qui se trouvent entre les langues humaines. Platon a déjà fait connaître une de ces causes. « Les hommes, dit-il, n'obéissent pas tous de la même manière au même instinct Ils s'écartent plus ou moins de la voie naturelle par l'usage de leur liberté. En partant des mêmes principes et en obéissant aux mêmes lois, ils peuvent, dans l'usage, les observer avec plus ou moins d'exactitude, et l'on trouvera ainsi pour les langues ce qu'on trouve pour la morale : un fond commun et de notables différences. » Platon voit encore dans cette inexactitude des mots, une preuve qu'ils n'ont pas été directement imposés par les dieux, et que l'homme, tout en suivant dans la formation du langage les indications de la nature, fait usage de son libre arbitre dans la manière dont il les suit.

1. *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, liv. III, chap. II, § 1.

On trouve une seconde cause de la différence des langues dans la différente organisation corporelle des peuples, car si les ressemblances du langage tiennent à des causes naturelles, il en est de même des différences. Que les hommes sortis d'une commune origine aient été modifiés par les différents climats, ou que Dieu ait créé plusieurs races distinctes, il est certain que le sens de l'ouïe et l'organe de la voix sont conformés de manières différentes chez les différents peuples. Il nous est presque impossible de prononcer le *th* de la langue anglaise, et de leur côté, les Anglais et les Italiens ont beaucoup de peine à entendre et à reproduire notre voyelle *u*, nos diphthongues *in, eu* et *on*. Pour dire le nom des Français, les indigènes de la Guyane disent les *Parançais*, et les Arabes les *Françaoui*. Les Allemands font entendre la consonne dure, là où nous faisons entendre la consonne douce, et réciproquement. En chinois, Spiritus devient *Sepilituse*, Buddha est devenu *Fo* pour *Fotho*, Christ, *Chititusu*. Maria, en Océanie, est appelée *Malia*.

Qui ne serait frappé des différentes manières de prononcer le même mot dans les exemples suivants :

Ahaschwerosch : *Ahasverus : Assuérus : Xerxès*.

Episcopos : *Episcopus*, *escop* (en celto-breton) : *bishop* (en anglais) : *évêque* (en français).

Judæus : *Juif*, et en anglais *Jew*.

Les noms des pays antiques ont été mal répétés par les peuples modernes. Andros est devenu *Andra*; Naxos : *Nachsa*; Jos : *Hio*; Paros : *Bara*; Carpathos : *Scarpanto*; Zerus : *Zero*; Pathmos : *Bathmos*; Egina : *Aina*; Calymna : *Calmina*; Djagatnatha : *Jagrenat*; Silsilis : *Selséléh*; Ecbatana : *Achmete*, puis *Hamadan*; Varanasi : *Benarès*; Al-Djezair : *Alger*; Hispalis : *Séville*; Constantinopolis : *Stamboul*. Dans des mots évidemment copiés les uns sur les autres, ou produits par la même cause, certaines lettres se remplacent mutuellement, et Jacob Grimm a fait connaître ces substitutions régulières. Cette différence de l'organe de l'ouïe ou de l'organe de la voix chez les différents peuples, contribue à expliquer soit la différence des désinences, soit les modifications des radicaux,

soit enfin l'emploi de radicaux différents pour exprimer des idées semblables.

Une troisième cause de la diversité des langues se trouve, suivant Vico, dans la diverse manière dont les peuples envisagent le même objet, les uns considérant la forme, les autres le fond, ceux-ci la grandeur, ceux-là la puissance, etc... Turgot, de son côté, fait observer que les métaphores ont dû être empruntées à des objets différents, suivant les circonstances au milieu desquelles se trouvaient les hommes; qu'elles ont dû varier selon qu'un peuple était chasseur, pasteur ou laboureur, et suivant le spectacle que le pays déployait à ses yeux. Voilà pourquoi une langue ne peut se traduire exactement dans une autre. Ce n'est pas toujours le matériel des mots qui manque, ce sont les goûts, les sentiments, les habitudes, les associations d'idées qui sont différentes. Les Romains remarquent qu'au printemps la jeune pousse des arbres est rouge, et ils parlent du printemps rougissant[1]; nous n'avons pas fait la même remarque; cette expression nous choque et nous ne l'emploierions pas, quoique nous ayons les mêmes mots à notre disposition. Les Égyptiens n'ont point de *mines* de métaux, ils ne comprennent pas la métaphore où ce mot exprime la fécondité et la richesse; ils le remplacent par une *mer remplie de perles*. Le mélange des différents peuples a fait naître les mots synonymes; mais les nations n'ayant pas envisagé le même objet sous la même face, les synonymes n'ont jamais exprimé exactement le même sens.

Les différences de la grammaire ne marquent pas moins que celles des mots les divers points de vue des peuples. Lorsqu'une nation emploie le subjonctif dans une occasion où une autre se contente de l'indicatif, c'est que la première exprime une idée de plus que la seconde.

Toutes ces raisons expliquent les différences de grammaire et même les différences de radicaux que l'on remarque entre les langues de familles différentes. Comme l'esprit et l'oreille

1. *Vere rubenti.*

des peuples diffèrent, il n'est pas étonnant que cette différence se retrouve dans leurs langues, qui sont le produit spontané de l'intelligence et de l'organe de la voix[1].

1. M. Ernest Renan, qui s'est fait connaître par le prix de linguistique remporté à l'Institut en 1847, et par d'autres travaux très-importants, a bien voulu nous communiquer la note suivante où l'on verra une esquisse de l'état actuel de la science sur les ressemblances et les différences des langues :

« Les savants qui les premiers tournèrent leur attention vers l'étude comparée des langues, frappés de quelques ressemblances extérieures et superficielles, ou bien n'étendant leur comparaison qu'à des rameaux d'une même famille, se hâtèrent trop de proclamer l'unité des langues comme un fait historique, et posèrent prématurément cet axiome, que tous les idiomes actuellement parlés sur la surface du globe ne sont que des dialectes d'une même langue primitive. Une étude plus étendue et plus approfondie a tout à fait renversé ce système. Il est impossible aujourd'hui de supposer que l'hébreu, le sanscrit et le chinois dérivent d'une même langue primitive. Cette unité de filiation a disparu; mais d'un autre côté les investigations des savants modernes ont mis en lumière l'unité des procédés psychologiques que les races diverses ont employés dans la création spontanée des divers langages.

« Le résultat le plus important de la linguistique moderne est d'avoir classé les langues en familles qui paraissent irréductibles les unes aux autres, mais dont les membres sont liés entre eux par la plus évidente parenté. Ainsi parmi les langues de l'Asie, le zend, le sanscrit, le pali, le persan présentent les plus frappantes analogies, et ne sont à vrai dire que des variantes d'un type identique. D'un autre côté, l'hébreu, l'arabe, le syriaque, le chaldéen, le phénicien, le samaritain ne sont que des dialectes à peine différents d'une même langue. Le chinois, le birman, le tartare-mantchou présentent des rapports non moins évidents. Enfin les langues malaises forment aussi une famille très-caractérisée. Mais entre ces familles, ou du moins entre les trois premières, il n'y a absolument aucune ressemblance. Les mots communs sont fort rares, et s'expliquent tous ou par des emprunts ou par des procédés analogues de formation, et quant au système grammatical, il est radicalement divers, et n'offre d'identique que les procédés les plus généraux de l'esprit humain. Ainsi, par exemple, les langues de la famille de l'hébreu, que l'on appelle *sémitiques*, n'ont que deux temps pour le verbe, pas de présent, pas de modes bien caractérisés, mais en revanche une infinie variété de voix. Le chinois n'a ni flexions, ni forme grammaticale, et fixe par la syntaxe seule les rapports des mots dans la phrase. Le sanscrit au contraire n'a pas à vrai dire de syntaxe, et exprime les rapports les plus délicats de la pensée par la déclinaison et par ses innombrables flexions grammaticales.

« Trois familles seulement ont été jusqu'ici l'objet d'une exploration scientifique. Ce sont les familles indo-germanique ou indo-européenne, sémitique et tartare. Elles renferment toutes les langues de l'Asie et de l'Europe, excepté les langues finnoises (finnois, madgyare, etc.) dont on fait une famille à part, et le basque qui jusqu'ici s'est montré rebelle à toute classification.

« La famille indo-germanique est de beaucoup la plus nombreuse et la plus importante. Elle renferme à elle seule presque toutes les langues de

Nous pensons donc que la doctrine qui regarde le langage articulé comme le fruit d'une faculté naturelle, ex-

l'Europe, et s'étend depuis l'île de Ceylan jusqu'au fond de la Scandinavie et jusqu'aux îles les plus reculées de l'Occident. Les groupes principaux qui la composent sont le groupe indien (sanscrit, prakrit, pali, kawi, et les langues modernes de l'Indoustan : bengali, mahratte, hindi, hindoui), le groupe iranien (zend, pehlvi, persan moderne), le groupe du Caucase (lesghi, ossète et une foule de dialectes, et peut-être l'arménien), le groupe slave (ancien slavon, lithuanien, russe, polonais, tchèque), le groupe gréco-latin (grec, latin, toutes les langues néo-latines, italien, provençal, espagnol, français), le groupe germanique (allemand et tous ses anciens dialectes, gothique, anglo-saxon, suédois, islandais, etc.), le groupe celtique (langue erse, gaëlic, celto-breton, etc.).

« La famille sémitique présente bien moins de variété, et n'offre que trois dialectes bien caractérisés ; le dialecte du Nord ou araméen, qui renferme le syriaque et le chaldéen ; le dialecte du milieu ou chananéen, qui renferme l'hébreu, le phénicien, le samaritain ; le dialecte du sud, qui renferme l'arabe et l'éthiopien ou geez, parlé autrefois en Abyssinie. Ces dialectes ne diffèrent pas plus entre eux que le patois de deux provinces voisines.

« Quant à la famille tartare, les principales langues qui la composent sont le chinois, le tartare-mantchou, le birman et les dialectes de l'Indo-Chine, le tibétain, etc.

« L'état actuel de la science ne permet pas de fondre l'une dans l'autre ces familles réellement distinctes. Mais, dans l'intérieur de chaque famille, les rapprochements se présentent en foule. On peut dire sans exagération que les langues qui composent chaque famille offrent toutes un même fond de racines et de procédés grammaticaux ; en sorte que la vraie manière de les comparer, c'est de prendre une même racine ou une même forme grammaticale, et de les suivre dans leurs transformations à travers ces dialectes divers. C'est ce que Bopp a fait avec une science merveilleuse dans sa grammaire comparée de toutes les langues indo-germaniques et dans son Glossaire sanscrit ; et cela non par des rapprochements superficiels, mais par la comparaison des éléments intimes des radicaux. Voici quelques exemples de ces racines communes, qui se rencontrent dans toutes les langues indo-germaniques sans exception :

« Sanscrit : Joudj (joindre) ; latin : *jung (o)* ; grec : ζεύγνυμι, ζυγός ; lithuanien : jungin ; slave : igo.

« Sanscrit : Jouvan (jeune) ; latin : *juvenis ;* persan : juvani ; lithuanien : jauna ; slave : jûn ; anglo-saxon : iung ; celto-breton : yaouanc ; gothique : juggs.

« Sanscrit : Maha (grand) ; persan : mih ; grec : μέγας ; latin : *magnus*, etc. Le *h* se change souvent en γ, en passant du sanscrit au grec : Douhatri, θυγάτηρ, etc.

« Sanscrit : Bu (être) ; latin : *fu-i, fo-re, (ama)bam, (ama)bo ;* grec : φύω ; lithuanien : bu-ti ; allemand : ich bin ; persan : bouden.

« Sanscrit : Bri (porter), grec : φέρω ; latin : *fero, porto ;* gothique : bar, etc.

« Sanscrit : Bradj (briller) ; grec : φλέγω ; latin : *fulgeo ;* gothique : bairh ; anglo-saxon : blican ; germanique : blich, blig, blic ; lithuanien : blizgu ; russe : blescu ; écossais : boillsg. »

plique à la fois la ressemblance et la différence des langues.

Sanscrit : Kas, ka, kim (qui, que); latin : *quis, quæ, quid;* persan : ke; lithuanien : kas; gothique : hvas; ionien : κο pour πο, d'où κότερος, κῶς pour πότερος, πῶς; slave : ky-i, ka-ja, ko-e; irlandais : cia; écossais : co.

Sanscrit : Eka (un); lithuanien : ni-ekas, (nullus); persan : iek; irlandais : each, neach (nullus); grec : ἑκάτερος, ἕκαστος, comparatifs et superlatifs de eka, comme ékatara (sanscrit), qui a le même sens que ἑκάτερος; latin : *cocles* pour ek-ocles.

Sanscrit : Dwi (deux); persan : dou; grec : δύω; slave : dva; lithuanien : du; gothique : thvai; celto-breton : dow; irlandais : da, do, di.

Sanscrit : Tri (trois); grec : τρεῖς; lithuanien : tri; slave : tri; islandais, tri; celto-breton : tri; gothique : thri.

Sanscrit : Tchatour (quatre); grec : τέτταρες; éolien : πίσυρες; gothique : fidvor; celto-breton : pedwar et peder; russe : tchetyrje; irlandais : ceathair, féminin, cetheora; lithuanien : keturi; latin : *quatuor;* zend : tchathrus (quater). Sanscrit : tchatourtha; grec : τέταρτος, quartus, gothique : fidvorta.

Sanscrit : Pantchan (cinq); grec : πέντε, πέμπε; celto-breton : pemp; gothique : fimf; allemand : fünf; lithuanien : penki; slave : pjatj; latin : *quinque;* grec : κένκε pour πέντε; irlandais : cuig; persan : pendj.

Sanscrit : Schasch (six); saptan, 7; achtan, 8; navan, 9; dasan, 10. Tous ces noms de nombre offrent dans toutes les langues indo-germaniques la plus parfaite identité.

Sanscrit : Vinsati (vingt); latin : *viginti;* celto-breton : ugent; persan : bist.

Les pronoms, les adjectifs relatifs, possessifs, démonstratifs, etc. sont aussi absolument identiques dans toutes ces langues. Il en faut dire autant des prépositions, des conjonctions et des adverbes, qui pour la plupart sont dérivés des pronoms.

Les rapprochements grammaticaux sont plus frappants encore. La conjugaison sanscrite représente trait pour trait la plus ancienne conjugaison grecque, toujours en μι, et a permis de reconnaître dans les terminaisons personnelles μι, σι, τι, les pronoms des trois personnes μέ, σύ, τ (τό, τοί, l'article grec n'était anciennement qu'un pronom démonstratif ou de la troisième personne). L'augment temporel et syllabique, le redoublement s'y retrouvent absolument comme en grec.

Exemple :	Dadâmi	δίδωμι.
	Dadasi	δίδοσι.
	Dadati	δίδοτι
	Dadamas	δίδομες.
	Dadata	δίδοτε.
	Dadanti	δίδοντι.
Imparfait :	Adadâm	ἐδίδων.
Aoriste :	Adâm	ἔδων.
Optatif :	Deiâm	δοίην.
	Deiâs, etc.	δοίης, etc.
Autre exemple :	Jami	ἵημι.
	Jasi	ἵησι.
	Jati, etc.	ἵητι, etc.

Les philosophes qui ont regardé le langage comme le fruit de l'invention humaine et le résultat du raisonnement, sont,

Déclinaison d'un adjectif :	Sivas,	Siva,	Sivam.
	Bonus,	Bona,	Bonum.

Comparatif sanscrit : Tara; persan : ter; grec : τερος. Superlatif sanscrit : Tama; latin : (*ul*)*timus* (*in*)*timus* (*pos*)*tumus*, etc.

Sanscrit :	Bradu,	Bradiyas,	Bradischta.
Grec :	βραδύς,	βραδίων,	βράδιστος.
Sanscrit :	Lagou,	Laghiyas,	Laghischta.
Grec :		Ἐλάσσων,	Ἐλάχιστος.

Les deux cas locatif et instrumental, qui se trouvent en sanscrit, ont expliqué une foule de particularités du latin et du grec archaïques, et spécialement du style homérique : *mihi, tibi, ibi, alibi,* ἵφι, δίηφι, etc. L'*a* privatif est d'un usage perpétuel en sanscrit. Le mécanisme des verbes composés de prépositions, se retrouve en sanscrit et en persan, absolument comme en grec et en allemand. Les terminaisons caractéristiques d'adjectifs, Veidika, vedique, etc., λογικός, sont les mêmes en sanscrit et en grec. Enfin on peut dire que toutes les langues de la famille indo-germanique n'ont qu'une même grammaire, plus ou moins développée, de même qu'elles n'ont qu'un même dictionnaire.

Cela est encore bien plus évident pour les langues de la famille sémitique. Le syriaque et le chaldéen ne forment qu'une seule et même langue, qu'on devrait appeler araméenne, et ne diffèrent pas plus entre eux que les dialectes éolien et dorien. L'araméen de son côté ne s'éloigne pas beaucoup plus de l'hébreu que le dialecte dorien du dialecte ionien. Enfin la langue d'Homère est peut-être moins ressemblante à la langue de saint Jean Chrysostome que l'hébreu à l'arabe.

Mais là s'arrêtent les linguistes. S'ils admettent d'une part la plus étroite connexité entre les membres d'une même famille ; ils sont amenés d'un autre côté à reconnaître un abîme entre les familles diverses, et déclarent sans hésiter que ces familles n'ont pu sortir l'une de l'autre par des dérivations insensibles, comme les dialectes d'un même idiome.

Est-ce à dire pourtant que des langues appartenant à des familles différentes n'offrent entre elles aucune analogie? Non sans doute : mais ces analogies s'expliquent suffisamment par l'identité même de l'esprit humain agissant semblablement sur plusieurs points à la fois. Ces ressemblances, en un mot, suffisent pour établir l'unité des procédés suivis partout par l'esprit humain, mais n'obligent pas à supposer l'unité de filiation des langues comme un fait historique. Ainsi la grammaire hébraïque ressemble très-peu à la grammaire sanscrite ; ces deux grammaires ressemblent bien moins encore à la grammaire chinoise, et pourtant au fond de la grammaire chinoise, comme au fond des grammaires hébraïque et sanscrite, il y a l'esprit humain toujours identique dans ses facultés.

La comparaison lexique amène aux mêmes résultats. En comparant, par exemple, le vocabulaire sémitique au vocabulaire indo-germanique, on trouve des racines dont l'analogie ne saurait être contestée. En faut-il conclure l'identité des deux familles? Nullement, puisque le fond des deux familles reste profondément distinct ; mais il faut en conclure que les Sémites et les ancêtres des races indo-germaniques ont eu les mêmes raisons pour dénommer une chose ou une action de la même manière, et ont em-

dans l'antiquité, Démocrite, Hermogène et Aristote. Cette opinion avait même passé dans la poésie. On voit en effet dans

ployé les mêmes procédés pour former leurs appellations. Un dépouillement rigoureux de ces racines communes aux deux familles amènerait à les grouper de la manière suivante :

1° Mots communs aux deux familles par suite d'emprunt ou de commerce entre les races ; noms de substances, de plantes, d'animaux, qui ont porté leur appellation avec eux :

Hébreu : Touki (paon); tamoul : togeï.

Hébreu : Kof (singe) ; sanscrit : kapi ; grec : κῆπος, κῆβος.

Hébreu : Karpas ; sanscrit : karpâsa ; grec : κάρπασος.

Ces mots sont fort nombreux ; mais ils ne prouvent pas l'unité d'origine.

2° Mots onomatopiques, communs aux deux familles ; l'identité de la chose ayant entraîné l'identité de l'imitation.

Hébreu : Louah (avaler) ; syrien : loh ; arabe : laha ; sanscrit : lih ; anglais : to lick ; italien : *leccare ;* celtique : lonkan ; latin : *lingo, lingua, ligurio.*

Hébreu : Lahab (lécher); syriaque : lehab ; latin : *labium* ; allemand : lippe ; persan : lib ; grec : λάπτω ; celtique : lippan.

Hébreu : Jalal (crier) ; arabe : walwala ; grec : ἀλαλάζειν, ἰάλεμος ; latin : ejulare, ululare ; germain : iolen.

Hébreu : Garr (gratter); hébreu : garon (gosier); latin : guttur ; arabe : gargara ; grec : γαργαρίζω.

Hébreu : Gall et galam (rouler); grec : κίλλω, κυλίω, κυλίνδω ; latin : glomus (*Gl* marque le roulement).

Fr marque l'idée de briser ou de déchirer dans toutes les langues sémitiques ; comparez : sanscrit : prah ; latin : frango ; gothique : brikan ; allemand : brechen ; celtique : frezan.

Kt marque l'idée de frapper et de couper ; comparez : latin : cædo, quatio, percutio.

Hébreu et syriaque : Kra (crier); grec : κράζειν ; allemand : krähen ; anglais : to cry ; etc.

Arabe : Kal (dire) ; hébreu : kol (voix); grec : καλέω, κελεύω ; anglais : to call ; latin : calare, calendæ.

Hébreu : Scharak (siffler) ; grec : συρίζω, σύριγξ.

Hébreu : Gazal (gazouiller).

Hébreu : Kalaf (claquer) ; grec : κολάπτω.

Hébreu : Tapp (taper) ; grec : τύπτω.

Hébreu : Toff ou Topp (tambour) ; grec : τύμπανον et τύπανον.

Hébreu : Garaf ou haraf ; allemand : greifen (griffe) ; perse : guirifien (saisir) ; grec : γρύφες ; hébreu : krub ou cherub. (Les Chérubins animaux mythologiques, identiques aux griffons.)

Hébreu : Kharasch (graver) ; grec : χαράσσω.

Hébreu : Ragaz (briser) ; grec : ῥήγνυμι, ῥήσσω (ῥαγ) ; sanscrit : rag.

Hébreu : Douts, dats (danser) ; allemand : tanzen ; slave : taniec.

Hébreu : laag (balbutier) ; chaldéen : laglag ; grec : χλευάζω ; gothique : hlahjan ; anglais : to laugh.

Hébreu : Nafal, afal, nabal, bala, amal. Toute une famille de mots dont la racine est *fal, bal,* et dont le sens fondamental est tomber ; grec : σφάλλω ; latin : fallo ; allemand : fallen.

Dans presque toutes les langues, le nom du père est exprimé par la la-

Eschyle que Prométhée se vante d'avoir donné à l'homme la faculté de parler. Mais comme il se fait gloire au même en-

biale la plus facile, *p* ou *b*, et le nom de la mère, par *m*, autre labiale exprimant la succion de la mamelle par les lèvres de l'enfant. Pourtant dans beaucoup de langues, la lettre caractéristique du père est *t*; celtique : tad; dans plusieurs dialectes du Caucase : dada; en sanscrit tataha (outre pitri); en latin : tata (père nourricier); turc : atta. Dans quelques langues aussi la lettre caractéristique du père est *m*, comme pour la mère; géorgien : mamao (père); langue de l'Imirette : mama; mingrélien : muma; mantchou : ama; tungouse : amaï; aux Philippines et à Sumatra : ama. Quelques dialectes de Sibérie sortent seuls de ces analogies, et offrent des formes tout à fait anomales.

3° Racines identiques, bien qu'on n'y découvre pas de raison onomatopique.

Sarr, famille très-nombreuse de racines sémitiques signifiant *serrer*.

Hébreu : Keren (corne); syriaque : karno; arabe : karn; latin : cornu; celtique : kern; allemand : horn.

Hébreu et éthiopien : Sak (sac); grec : σάκκος, etc.

Hébreu : Ers (terre); arabe : ard; germanique : erde; gothique : airtha; pehlvi : arta.

Mouth (racine commune à toutes les langues sémitiques), mourir; sanscrit : mâth, mouth, mith, mid, med.

Hébreu : Mala (être plein); syriaque : melo; arabe : malaa; sanscrit : plé, par le changement de *m* en *p*, labiale pour labiale; grec : πλέω (πληρής, πίμπλημι); latin : im-plere, plenus; allemand : füllen, voll; anglais : to fill; polonais : pilmy; bohémien : plny.

Hébreu : Schalav et schalam (être sain et sauf, être en paix); latin : salvus, salus, etc.

Hébreu : Tour, dour (marque révolution en cercle ou durée); latin : durare; allemand : dauern; latin : tornum (tour).

Hébreu : Afa (cuire); grec : ἕψω, ὄππα; latin : offa.

Hébreu, arabe et syriaque : Misk, misg; grec : μίσγω; latin : misceo; polonais : mieszan; anglais : to mash; arabe : masch; allemand : mischen.

Hébreu, arabe et syriaque : Mar (amer); latin : amarus.

Hébreu : Kour, kara (creuser); sanscrit : khour; syriaque : Kro; latin : curtus fuit.

Hébreu : Kerk; syriaque : karko ou kerko (cercle); latin : circa, circus, circulus; grec : κίρκος, κίρκινος.

Hébreu : Zabach (égorger); grec : σφάσσω (σφαγ).

Hébreu : Khalak (idée de poli); arabe : gala; grec : χάλκος, χάλιξ; latin : calculus. Hébreu : Khâlâk; latin : blandus; grec : γλυκύς, γλοῖος, γλίσχρος; latin : glacies, glisco; allemand : glass, gleissen, glänzen.

Hébreu : Gâlab; arabe : galam (tondit); latin : glaber, calvus (?).

Hébreu : Khalab (gras); grec : λίπα (l'aspiration *Kh* n'ayant pas d'analogue en grec devait disparaître); λιπάω, λιπαρός, ἀλείφω.

Hébreu : Matal (métal); latin : metallum.

Arabe : gald (dur); celtique : caled.

Les pronoms sont presque identiques dans les deux familles sémitique et indo-germanique.

Il en est de même de quelques noms de nombre.

droit de lui avoir révélé l'idée de l'avenir, et que cette idée est bien certainement le fruit d'une faculté naturelle[1], il n'y a pas lieu de s'arrêter à cette fiction poétique.

Voici les raisons par lesquelles Démocrite soutient son opinion sur l'origine du langage. « Premièrement, les différents peuples donnent différents noms à la même chose. » Nous avons vu que ces différences peuvent tenir soit à celles de l'oreille ou de l'organe de la voix, soit aux différentes qualités que les peuples envisagent dans le même objet, soit enfin à la plus ou moins grande fidélité avec laquelle ils suivent l'instinct naturel; car il faut, dans le développement des facultés, faire toujours une part à la liberté et même à l'imperfection de l'homme. Nous accorderons volontiers que la langue parlée présente des défauts. L'intelligence n'en présente-t-elle pas, quoiqu'elle ne soit pas de notre invention? Nos facultés nous sont données de Dieu, mais il ne nous les a pas accordées parfaites, car la créature ne peut égaler le Créateur. De plus, nous ajoutons à l'imperfection naturelle de nos facultés les fautes qui viennent de notre défaut d'attention, de nos préventions et de nos inductions précipitées.

« Secondement, poursuit Démocrite, une même langue consacre quelquefois le même mot à des choses différentes : c'est ce qu'on appelle un homonyme. » Nous répondrons qu'il y a souvent entre les objets désignés par le même mot des ressemblances ou des analogies qui ont justifié la ressemblance et l'analogie des noms. Quelquefois aussi l'homonymie n'est que dans l'écriture et non dans la prononciation, et en ce cas, la

Hébreu : Schalosch (trois); chaldéen : thelath, thlas, tras; grec : τρεῖς.
Hébreu : Schesch (six); sanscrit : schasch, etc.

La cause qui a pu produire ces racines communes entre deux familles de langues si profondément diverses, doit se trouver dans un rapport entre le nom et l'objet, qui nous échappe, mais qui frappait vivement ceux qui produisaient la langue pour la première fois, au lieu de la recevoir comme nous toute produite et de n'avoir plus qu'à l'imiter. Nous sommes donc amenés à reconnaître des procédés analogues dans la formation des langues les plus dissemblables, et à poser ce principe que l'homme en donnant des noms aux objets a obéi à une faculté naturelle, et s'est toujours laissé conduire par des raisons tirées des objets eux-mêmes. »

1. Voy. plus haut, p. 419.

faute retombe sur ceux qui ont écrit la langue et non pas sur ceux qui la parlent. Il faut faire une grande différence entre la prononciation d'une langue et son écriture : la première est l'acte spontané du peuple, la seconde est l'œuvre réfléchie des grammairiens. Celle-ci est le résultat du raisonnement et de l'invention, mais on n'en doit rien conclure contre l'autre. L'écriture n'imite que de loin la variété, la liberté, la richesse de l'articulation ; elle ne représente pas le ton qui change de mille manières le sens du même mot; elle ne reproduit que longtemps après les changements de la prononciation, et elle ne les reproduit pas toujours; elle marque des différences là où la voix n'en marque pas, des ressemblances là où la voix fait entendre des différences. Chez les Français, par exemple, et surtout chez les Anglais, la langue écrite offre une très-grande différence avec la langue parlée, et il ne faut pas imputer à la seconde les défauts de la première.

La troisième raison de Démocrite, c'est que « les mots changent dans la même langue, que la même chose s'appelle de noms différents à des époques différentes. » Mais les exemples qu'il cite s'appliquent à des noms propres dont la formation et l'attribution sont tout à fait arbitraires. Nous accorderons d'ailleurs que les noms communs peuvent changer, soit par l'imitation d'un nom étranger, qui désigne l'objet par un côté différent, soit par le changement du point de vue sous lequel une même nation peut successivement envisager la même chose.

Enfin Démocrite accuse le défaut d'analogie qu'on trouve dans la formation des mots[1]; et il en conclut que les langues ont été formées par le hasard. Cette conclusion n'est pas conforme à celle qu'il avait posée d'abord, et d'après laquelle les langues étaient le résultat de l'invention et du raisonnement; car en admettant que les langues étaient d'institution humaine, il avait aussi à rendre compte du défaut d'analogie que l'on trouve dans la formation des mots. Mais l'assertion que

1. Par exemple pourquoi n'y-a-t-il pas de verbe qui vienne de δικαιοσύνη, comme φρονεῖν vient de φρόνησις.

les langues sont l'effet du hasard est contraire à toute philosophie : le philosophe recherche les causes des phénomènes; et les imputer au hasard, c'est déclarer qu'on n'en veut pas chercher la cause. Nous ajouterons que le hasard qui n'explique rien, serait particulièrement impuissant à expliquer la formation des langues. Comment les hommes auraient-ils pu s'entendre, si chacun avait pris des articulations au hasard pour signes de ses pensées? Si l'on suppose qu'ils en ont laissé le choix à l'un d'entre eux, ou qu'ils se sont assemblés pour les choisir, on se jette dans d'autres difficultés que nous montrerons plus loin.

Aux raisons de Démocrite on a récemment ajouté que quelques enfants qui avaient été perdus dans les bois et qui avaient vécu isolés, ne présentaient, lorsqu'on les a retrouvés, aucune tendance au langage, et que l'enfance parle indifféremment la langue du peuple au milieu duquel elle est élevée. On en conclut qu'elle imite les articulations au lieu de les produire spontanément. Nous répondrons d'abord que la faculté du langage est une faculté sociale, et qu'il n'est pas surprenant qu'un enfant qui a vécu dans la solitude n'ait donné aucun signe d'une faculté qui ne peut se développer que dans la société. L'amour maternel ne se manifeste pas avant la naissance des enfants, et cependant c'est une faculté naturelle. Toute faculté attend pour paraître l'objet qui lui est approprié par la Providence. D'un autre côté, les facultés de l'homme sont diverses et elles se modifient les unes par les autres. Parmi ces facultés on compte le penchant à l'imitation[1]. En toutes choses, l'imitation est plus facile que la création spontanée. Nous avons vu que l'imitation modifie le chant naturel du rossignol, qui, cependant, est un animal solitaire[2]; l'homme, qui était destiné à la vie sociale, devait recevoir de la nature une plus forte tendance à l'imitation, car il ne peut pas y avoir de société sans de nombreuses ressemblances entre ceux qui la forment, et notamment sans la ressemblance du

1. Voy. t. Ier, p. 72 et 173.
2. Voy. plus haut, p. 294 et 295.

langage. Comme, par les causes que nous avons essayé d'indiquer, il y a des langues différentes dans les diverses régions, il fallait que l'enfant pût se former facilement au langage du pays où il est élevé. L'instinct de l'imitation l'emporte chez lui sur l'instinct de l'articulation spontanée. C'est le même instinct d'imitation qui fait que nos enfants adoptent notre langue au point où elle est arrivée quand ils naissent, et ne la reportent pas à son état primitif, comme cela devrait arriver, s'ils parlaient uniquement en vertu de leur inspiration. Cependant il n'est pas impossible de remarquer encore l'influence de cette inspiration primitive. Les enfants changeraient la langue, si on les laissait faire; ils transposent les syllabes, ils les redoublent, ils forgent des mots nouveaux, dont les analogies sont irréprochables. Leur conjugaison est beaucoup plus régulière que la nôtre; ils tendent à ramener tous les verbes à un seul; et, s'ils en avaient la liberté, ils débarrasseraient peut-être nos langues de toutes les irrégularités qu'elles doivent soit à l'imitation réciproque des peuples, soit à l'influence des grammairiens, et surtout des écrivains qui, consacrant certaines formes par leur autorité, font tomber les autres en désuétude.

Nous ne doutons pas que si plusieurs enfants étaient élevés ensemble, sans avoir entendu prononcer aucun mot, ils n'arrivassent à se former entre eux un langage articulé. Nous ne nous appuierons point sur l'exemple, rapporté par Hérodote, de ces deux enfants nourris au milieu des troupeaux par un berger qui avait ordre de ne pas leur parler. Il prononcèrent cependant, dit-on, le nom du pain, en langue phrygienne[1]; mais ces enfants pouvaient simplement imiter par là le bêlement de la chèvre. L'expérience peut d'ailleurs avoir été mal faite, ou mal observée, ou mal racontée, et peut-être aussi, comme le disait Plutarque dans une circonstance semblable, que l'expérience n'a jamais eu lieu. En tous cas, ces enfants n'étaient pas assez nombreux pour que la faculté du langage rencontrât chez eux toutes les occasions de son

1. Βέκκος, *Euterpe*, chap. II.

développement. Mais nous rapporterons ce qui arrive pour le langage des gestes. Quand les sourds-muets vivaient isolés, avant que la charité eût imaginé de les réunir et de les élever en commun, on ignorait qu'ils eussent reçu de la nature le don de se faire comprendre les uns aux autres par un langage naturel de la plus grande variété, de la plus grande richesse, qui peut s'approprier à l'expression des choses immatérielles, tout aussi bien qu'à celle des objets physiques. Cependant, lorsqu'ils furent rassemblés, le langage se développa, sans qu'il fût de l'invention de personne, ni l'objet d'une convention; et le maître qui croyait devoir munir ces malheureux d'un instrument de communication, qui forgeait péniblement des signes conventionnels, vit à sa grande surprise se former entre ses disciples un langage naturel qu'il ne leur apprenait pas et qu'il fut obligé d'apprendre lui-même, en laissant de côté les signes conventionnels devenus inutiles.

Ce langage naturel se perfectionne par l'usage, comme les actes de toutes les facultés, et devient avec le temps plus elliptique et plus abstrait. Le maître doit se tenir en communication continuelle avec les élèves, s'il veut être au courant de toutes les modifications de leur langage, et n'avoir pas à rapprendre une langue nouvelle. La langue change en vertu des mêmes influences qui l'ont créée. On ne convient pas des changements; et on ne les invente pas plus qu'on n'a inventé ou qu'on n'est convenu d'adopter les gestes primitifs. Il en serait certainement de même pour le langage articulé, et nous pouvons dire qu'il subit déjà des révolutions semblables. Quoique les langues des peuples civilisés soient fixées par l'écriture et surtout par les grands écrivains, que tout le monde se fait un devoir d'imiter, elles changent cependant. Non-seulement nous ne parlons plus la langue de Villehardouin, de Froissard, de Rabelais et de Montaigne, mais nous trouvons de l'archaïsme même dans Descartes, dans Pascal et dans Bossuet. Si les peuples qui écrivent laissent s'établir ces différences entre les âges de leur langue, les langues qui ne sont pas écrites, telles que celles des barbares

de l'Afrique et des deux Amériques, subissent des changements bien plus prompts et bien plus complets. Les anciennes chansons de Taïti contiennent un grand nombre de mots qui ne sont plus en usage dans la langue actuelle [1]. Un voyageur rapporte que la langue d'une partie de l'Amérique centrale, avait été presque totalement changée en dix ans; qu'il ne pouvait se servir en 1833 d'un vocabulaire composé avec beaucoup de soin dix ans auparavant, et que la langue menaçait de changer encore dans dix autres années [2]. Tous ces changements se font de nos jours et pour ainsi dire sous nos yeux, et cependant personne n'en est l'inventeur; on obéit sans le savoir à des causes naturelles. Les lois qui changent les langues, sont les lois qui les créent. Si l'on envisage que les sourds-muets, lorsqu'ils sont ensemble, développent une langue de gestes qu'on ne soupçonnait pas et qu'ils ne soupçonnaient pas eux-mêmes, on ne fera aucune difficulté de croire que les enfants doués de l'ouïe et de la voix, qu'on séparerait de la société, ne parvinssent à développer entre eux un langage articulé par la seule vertu de la faculté naturelle. La nature intellectuelle tient à notre disposition des ressources toutes prêtes pour le besoin, de même que la nature physique nous garde le type primitif et sauvage de toutes les plantes cultivées, pour le jour où l'homme viendrait à les laisser perdre.

La théorie qui suppose que l'homme a créé sa langue en imitant les bruits extérieurs, ne peut expliquer comment il est arrivé à créer des mots pour exprimer les objets qui n'ont point de son et ne s'adressent pas à l'oreille. De plus elle fait de l'homme une créature pour ainsi dire inférieure à toutes les autres. C'est la même doctrine qui lui refuse la faculté de créer des chants originaux, de concevoir des formes pures, et qui en fait le copiste du castor, de l'abeille, du ros-

1. *Rapport* de M. Ellis, missionnaire protestant, sur Eimo, île de la Polynésie.

2. J. F. Waldeck. *Lettre à M. Jomard*, des environs de Palenqué, Amérique centrale.

signol et des murmures de la nature extérieure. Toutes les créatures auraient leur imagination et leur fécondité, la nature inanimée elle-même aurait une voix ; l'homme seul, témoin passif, personnage naturellement muet, ne ferait que reproduire, comme un miroir ou un écho, les formes et les sons produits par les autres créatures. Nous ne pensons pas que la Providence lui ait refusé les dons qu'elle a si libéralement répandus sur des êtres d'un ordre inférieur. On a trop supposé que le raisonnement pouvait tenir lieu de tous les instincts intellectuels : le raisonnement dans ses combinaisons, même les plus compliquées, ne peut se mettre à la place des opérations primitives de l'esprit.

Si les langues étaient le fruit de combinaisons raisonnées, elles seraient comme tous les objets que nous voyons chaque jour produits par le raisonnement : elles s'amélioreraient par l'usage. Nous semblons mettre en avant un paradoxe, en disant que les langues ne s'améliorent pas, surtout après que nous avons dit nous-mêmes que la faculté du langage se développe. Mais nous entendons qu'une langue est parfaite, lorsqu'elle est appropriée aussi bien que possible à l'intelligence et aux besoins du peuple qui la parle. Sur ce pied, les langues des peuples barbares valent celles des peuples civilisés ; les langues anciennes sont aussi parfaites que les langues modernes, et celles-ci ne le cèdent en rien aux langues de l'antiquité. On a quelquefois établi un parallèle entre les unes et les autres : on a trouvé que les langues anciennes étaient plus harmonieuses, plus variées, plus concises, parce qu'elles sont plus concrètes ; que, de leur côté, les langues modernes sont plus claires, plus précises, parce qu'elles sont plus abstraites. On aurait pu ajouter que l'esprit complexe des peuples anciens les empêchait de parler d'autres langues que celles qu'ils avaient produites ; que les modernes, avec leur esprit analytique, ne pouvaient pas ne pas produire des langues plus abstraites et que sous ce rapport les langues anciennes et les langues modernes sont ce qu'elles doivent être, et expriment parfaitement l'intelligence et les sentiments des peuples qui les emploient. Nous disons que la langue

latine a été fixée par les écrivains du siècle d'Auguste, et la langue française par ceux du siècle de Louis XIV; mais il ne faut pas croire qu'avant Auguste et avant Louis XIV le latin et le français fussent sans lois. Les peuples auraient donc été alors inférieurs aux barbares de nos jours, dont les langues sont soumises à des lois souvent admirables. Si nous voulons ne pas prendre les imperfections et les progrès de l'orthographe d'une langue pour les imperfections et les progrès de la langue parlée, nous verrons que le vieux latin et le vieux français avaient leur syntaxe, comme leurs mots particuliers, et si nous disons qu'ils se sont fixés à une certaine époque, ce n'est pas que la langue écrite, et surtout que la langue parlée n'ait pas changé depuis ; c'est que l'excellence des auteurs de cette époque, la grandeur et la solidité des choses qu'ils ont écrites, le talent merveilleux avec lequel ils ont employé la langue de leur temps, nous font désirer de la conserver pour modèle. On a dit qu'il se faisait plus de métaphores à la halle que dans l'Académie française; nous ajouterons que dans le premier lieu on dit tout aussi précisément et tout aussi fortement ce que l'on veut dire. La langue diffère sans doute, mais étudiez-la, vous y trouverez des règles, des mots variés et nombreux, et vous vous apercevrez que, comme instrument de la pensée, elle suffit aussi bien que l'autre à sa fin.

Les langues en tant qu'elles expriment les pensées et les sentiments des peuples qui les emploient ne font point de progrès; tel n'est pas l'état des choses d'invention humaine. Elles sont d'abord insuffisantes, puis elles deviennent un peu moins mauvaises, et elles se perfectionnent d'année en année. Nous avons vu s'accomplir peu à peu tous les progrès de la machine à vapeur[1]. Les premiers essais de cette machine remontent au XVIIe siècle; on s'en servait alors pour épuiser l'eau des mines; ce n'est qu'à la fin du dernier siècle qu'on l'appliqua au mouvement des métiers, et c'est de nos jours qu'on l'a fait servir à mouvoir les vaisseaux et les voitures. Tous

1. Voy. plus loin, liv. VIII, chap. XI.

ces perfectionnements se sont opérés à des époques que nous pouvons dire, par des hommes que nous pouvons nommer. Pendant tout ce temps, la langue a subi des changements, il est vrai, mais sans qu'on en puisse indiquer l'époque précise, ni en nommer les auteurs, et ces changements ne sont ni un progrès, ni une décadence, mais un reflet du changement des esprits. Les hommes se sont toujours fait une langue à leur gré, quelle que fût l'imperfection des instruments matériels qu'ils appliquaient au labourage, à la guerre ou à l'industrie. Le Grec qui poussait son navire avec la rame et à force de bras, parlait une aussi belle langue que le Français du XVIIe siècle, qui se contentait de tourner la voile au vent, et celui-ci ne le cédait en rien pour le langage au Français de nos jours, qui se passe de la rame et des voiles, et dont le vaisseau se meut comme de lui-même contre les vents et les flots. De ce que la langue ne suit pas les progrès des choses du raisonnement, nous concluons qu'elle n'est pas elle-même l'effet de l'induction et de la déduction, mais le produit spontané de nos facultés intellectuelles.

Quand on suppose que les hommes ont inventé le langage articulé, on suppose en même temps qu'ils ont commencé par des ébauches informes, qui se sont polies avec le temps; on affirme que les barbares de nos jours n'ont que des langues rudes et grossières, composées d'un très-petit nombre de mots, de substantifs sans inflexion, de verbes qui n'ont que l'infinitif; en un mot, que leur langage est semblable à celui du nègre qui essaye de parler nos langues. Mais ces suppositions sont erronées. Si l'on prend la peine d'étudier les langues des barbares de notre temps, on trouve qu'elles ont plus de rapport avec les langues anciennes qu'avec les nôtres et que, par conséquent, elles ont sur celles-ci l'avantage d'être plus riches, plus variées, plus harmonieuses et de contenir plus de sens en moins de mots. On sait que les substantifs des langues anciennes n'expriment pas seulement une personne ou une chose, mais encore les rapports qu'elle soutient avec les autres objets. Ces cas qui

étaient déjà moins nombreux dans le grec et le latin que dans les langues plus anciennes, puisque l'arménien avait dix cas, et qui ont entièrement disparu de nos langues modernes, se retrouvent dans la plupart des langues barbares, et quelques-unes y joignent une inflexion qui exprime le temps, de telle sorte que le mot *fils*, par exemple, n'a pas la même désinence selon qu'il s'agit d'un fils vivant, d'un fils mort, ou d'un fils à venir. Le verbe des langues anciennes exprimait en un seul mot par ses formes diverses : 1° quelle est la nature de l'action ; 2° si elle est faite, soufferte ou réfléchie ; 3° si elle est spontanée ou soumise à une action antécédente ; 4° si elle est libre ou restreinte par une condition ; 5° si elle est l'objet d'un souhait ou d'un ordre ; 6° quel est le nombre de ceux qui la font ou qui la souffrent ; 7° si ces personnes parlent elles-mêmes ou si on leur adresse la parole, ou si l'on parle d'elles. N'est-ce pas une chose digne d'admiration que tant d'idées renfermées en si peu de place ? Les barbares de nos jours ajoutent encore à ce sujet d'étonnement. Chez quelques peuplades, le verbe est plus compréhensif que celui de l'antiquité ; il a par exemple deux temps présents pour les actions qui peuvent être habituelles ou passagères, et un seul temps présent pour les actions qui ne peuvent être qu'habituelles. Le verbe *aimer* exprime une action habituelle et n'a qu'un présent ; le verbe *marcher* peut exprimer une action habituelle ou une action momentanée ; il a le présent indéfini et le présent défini [1]. Chez d'autres peuplades, le verbe a non-seulement la voix, le mode, la personne et le nombre, il présente encore des cas, c'est-à-dire qu'il exprime les rapports que le substantif soutient avec lui.

On avait cru que les langues primitives devaient se composer de monosyllabes, et que les mots avaient dû s'allonger à mesure que les idées s'étaient compliquées. C'est tout le contraire qui est arrivé. Les idées qui viennent les premières sont complexes [2], il faut du temps pour les distinguer, et par conséquent

1. Le baron Roger. *Observation sur la langue des Wolofs*, peuple du Sénégal.

2. Voy. plus loin, liv. VII, chap. I.

les noms qui viennent les premiers sont composés. Les mots des langues barbares sont très-longs, parce qu'ils sont très-complexes. Les formes du verbe grec sont généralement plus longues que celles du nôtre. Ce n'est pas, comme on l'a cru, le nom personnel qui s'est mêlé au radical pour former le verbe grec, c'est au contraire le verbe qui peu à peu s'est décomposé comme la pensée elle-même, et a laissé distinguer le radical comme signe de l'action, et la finale comme signe de la personne; de sorte que, dans l'ordre de la production, les noms personnels sont postérieurs aux verbes [1]. Dans la langue wolofe, le rapport d'attribution se rend par trois cas différents, selon que l'attribution est passée, présente ou future; les substantifs de cette langue ont donc trois datifs. De plus, le pronom relatif a pour radical la lettre initiale du substantif auquel il se rapporte, et il s'établit ainsi un rapport plus frappant entre le substantif et le relatif qui le représente. Comment ce peuple barbare a-t-il pu inventer par le raisonnement des formes si diverses [2]?

Chaque vocabulaire, suivant le calcul de Vico, comprend environ trente mille mots qu'il faut multiplier par toutes les désinences dont ils sont susceptibles, si l'on veut se faire une idée du matériel d'une langue. Quel est celui de ces barbares qui a instruit les autres? Comment a-t-il pu les surpasser par tant de génie? Comment ses disciples ont-ils pu retenir tant

1. Ainsi ce n'est point le pronom ἔγω, qui s'est combiné, par exemple, avec le radical φιλ, pour former φιλέω; c'est au contraire φιλέω, qui s'est décomposé et a laissé détacher de son radical la finale qui est devenue le pronom personnel.

2. « Dans les langues de l'Amérique du Nord une proposition entière se décline comme un substantif.

« Le groënlandais paraît être la plus complexe des langues. Toutes les parties du discours s'intercalent dans le verbe; par exemple : Aglek-pok, il écrit; — Agleg-iartor-pok, il écrit là; — Agleg-iartor-arnar-pok, il écrit là vite; — Agleg-kig-iartor-arnar-pok, il écrit là vite de nouveau; — Agleg-kig-iartor-arnar-niar-pok, il tâche d'écrire là vite de nouveau. Les phrases ainsi insérées dans le verbe se conjuguent comme un verbe simple. Il y a autant de synonymes pour exprimer le verbe *pêcher* qu'il y a de poissons, objets de la pêche. »

(Balbi, *Atlas ethnographique*, xxxvie tableau.) Voy. aussi *Mémoire sur le système grammatical des langues de quelques nations indigènes de l'Amérique du Nord*, par M. Duponceau, Paris, 1838.

de mots, si ces mots sont arbitraires et n'ont aucun rapport avec les choses qu'ils expriment[1]?

S'ils se sont tous mis à travailler à cette merveilleuse invention, combien de jours n'ont-ils pas dû passer dans cette œuvre, et comment, pendant ce temps, ont-ils pourvu aux besoins de leur vie? Nos académies ne composent point de langues, elles ne font que les enregistrer, et des siècles se passent avant que leur travail s'achève. Si les barbares ont imaginé les merveilles du verbe, ces formes savantes qui expriment l'action, la passion, le mode et les conditions de l'une et de l'autre, le nombre des personnes qui agissent ou qui reçoivent l'action, leur rôle d'auteurs du discours ou d'auditeurs, leur présence ou leur absence, et quelquefois leur sexe, ces prépositions qui expriment le lieu, le temps, et le rapport de cause et d'effet, ces relatifs qui, pour rappeler les substantifs, en empruntent la première lettre; s'ils ont imaginé toutes ces délicatesses du langage, s'ils ont produit ces chefs-d'œuvre d'expression, ils doivent être de merveilleux ouvriers dans tous les arts. Leur architecture doit être

1. Et varios linguæ sonitus natura subegit
Mittere et utilitas expressit nomina rerum,
Non alia longe ratione atque ipsa videtur
Protrahere ad gestum pueros infantia linguæ,
Quum facit ut digito quæ sunt præsentia monstrent;
Sentit enim vim quisque suam quam possit abuti.
. . . . . .
Proinde putare aliquem tum nomina distribuisse
Rebus et inde homines didicisse vocabula prima
Desipere est : nam cur hic posset cuncta notare
Vocibus et varios sonitus emittere linguæ,
Tempore eodem alii facere id non quisse putentur?
Præterea si non alii quoque vocibus usi
Inter se fuerant, unde insita notities est
Utilitatis, et unde data est huic prima potestas
Quid vellet facere ut scirent animoque viderent?
Cogere item plures unus victosque domare
Non poterat, rerum ut perdiscere nomina vellent,
Nec ratione docere ulla, suadereque surdis
Quid facto esset opus; faciles neque enim paterentur
Nec ratione ulla sibi ferrent amplius aures
Vocis inauditos sonitus obtundere frustra.
Postremo, quid in hac mirabile tantopere est re
Si genus humanum, cui vox et lingua vigeret
Pro vario sensu, varias res voce notaret? »
(Lucrèce, *De natura rerum*, liv. V.)

splendide; ils sont sans doute habiles à tailler le marbre, à composer et à manier les couleurs? La force et la grâce doivent respirer dans leurs statues et leurs tableaux. Au moins auront-ils déployé toutes les ressources du raisonnement dans les arts nécessaires à la vie : ils se seront instruits à manier le marteau et la lime, à façonner le bois et le fer; ils auront des maisons bien closes, de bons instruments de labourage; ils sauront filer et tisser la laine, le lin ou le chanvre; ils se feront des habits commodes; s'ils récoltent les grains du riz sauvage, ils sauront en ressemer quelques-uns, pour ne pas laisser au hasard l'espoir de la prochaine moisson; s'ils font une chasse abondante, ils ne consommeront pas toute leur proie en un jour et ne s'exposeront pas à sentir le lendemain les angoisses de la faim. Avons-nous besoin de prolonger ce contraste? Qui ne voit que ces peuples sont barbares en toute chose excepté dans leur langage? Tous les arts d'invention et de raisonnement sont chez eux dans l'enfance; la langue y est savante et merveilleuse; elle n'est donc pas le produit de leur raisonnement, une œuvre de leur invention.

« Mais, dira-t-on, ces peuples sont des débris d'anciennes nations civilisées, dont ils n'ont conservé que la langue. » Comment se fait-il qu'ils n'en aient gardé que l'art le plus compliqué, et qu'ils aient laissé périr non-seulement l'architecture, la peinture, la statuaire, mais qu'ils ne sachent plus labourer un champ, ressemer les grains, tisser une robe ou un manteau; comment ces héritiers si riches pour le langage sont-ils si pauvres pour le reste; comment ces hommes qui savent encore manier un instrument si complexe et si délicat, se contentent-ils d'une tente d'écorce pour demeure, d'une peau sanglante pour vêtement, et d'une chair crue pour nourriture?

Une autre raison qui nous porte à croire que la langue n'est pas d'invention humaine, et que l'homme la parle d'instinct, c'est qu'il ne s'en rend pas un compte exact et qu'il en use, pour ainsi dire, à son insu. Ce que nous inventons, nous le connaissons bien et nous savons l'expliquer; nous donnerons un détail clair et précis de la machine à vapeur, et si quelqu'un se trompe sur ce sujet, tous les autres le reprendront,

et il reconnaîtra son erreur. Mais ce que nous n'avons pas fait, nous ne le connaissons que par conjecture ou par des analyses difficiles; et sur ce sujet, les opinions restent différentes. C'est ce qui arrive pour les langues. Connaît-on deux grammairiens qui soient d'accord; ne se critiquent-ils pas les uns les autres? L'homme est à l'égard de son langage ce qu'il est à l'égard de son esprit; il n'a fait ni l'un ni l'autre; il se sert de son esprit sans le connaître; il emploie le langage sans avoir toujours la conscience de ce qu'il fait, et quand il veut se rendre compte de la langue, il éprouve les mêmes difficultés que quand il veut étudier son intelligence. La pensée a une sorte de répugnance à se replier sur elle-même : elle cède à la pente qui l'entraîne au dehors, elle aime mieux agir à son insu; et quand elle revient sur ses pas pour contempler sa marche et son action, elle trouve des obscurités que la plus patiente réflexion peut seule percer; elle met la facile conjecture à la place de la pénible observation, et c'est ainsi que naissent les divers systèmes de philosophie, comme les divers systèmes de grammaire.

Cette ignorance où nous sommes de notre propre langage, cette impossibilité de l'avoir inventé par le raisonnement, a fait croire à un écrivain de nos jours[1] que le langage avait été directement révélé de Dieu à l'homme, ainsi qu'une langue est enseignée par un maître à ses disciples. Le clergé français contemporain a pris sous sa protection cette opinion d'un laïque et l'a presque élevée à la hauteur d'un dogme. Cependant Bossuet pensait que « les termes du langage articulé sont artificiels, c'est-à-dire inventés par art, et qu'ils représentent les idées par institution, c'est-à-dire parce que les hommes en sont convenus[2]. » On vient de voir que sur cette matière nous ne sommes pas de l'opinion de Bossuet, mais nous ne pouvons non plus adopter l'avis du clergé de notre temps. Nous commencerons par faire observer que les textes de l'Écriture sont directement contraires à la supposition qu'il admet. A

1. M. de Bonald. *Législation primitive.*
2. *Œuvres philosophiques*, édit. de Lens, p. 283.

peine Dieu a-t-il placé le premier homme sur la terre, qu'il lui parle et en est compris sans lui avoir donné de leçons. Bientôt il fait venir les animaux et il le charge de leur imposer les noms suivant son inspiration naturelle et non pas d'après des modèles d'articulation que Dieu lui aurait fournis expressément en les faisant résonner à son oreille[1]. Plus tard, lorsqu'il plaît à Dieu de diviser le genre humain et de faire plusieurs races et plusieurs nations, il dit : « Descendons et confondons leur langage, afin qu'ils ne s'entendent plus les uns les autres[2], » et à l'instant les langues se produisent sans que Dieu prenne la peine de les parler expressément pour que les races les copient; mais les nations produisent ces langues différentes par un mouvement de leur nature. De sorte que les textes sacrés sont plus favorables à l'opinion qui admet qu'il y a des familles de langues irréductibles les unes aux autres, qu'à celle qui suppose une seule filiation pour toutes les langues. Si l'on veut dire que Dieu n'a point parlé corporellement pour enseigner les langues soit au premier homme, soit aux diverses nations qu'il a dispersées, mais qu'il leur a donné un modèle intérieur, purement intellectuel, de l'articulation qu'il voulait faire prononcer, on adopte précisément la doctrine que nous essayons de faire prévaloir : c'est que l'homme tient son langage de sa nature, et qu'il tient sa nature de Dieu. Ainsi, il n'y a aucune trace dans l'Écriture d'un langage révélé corporellement, en ce sens que Dieu aurait montré l'objet en même temps qu'il aurait fait entendre le son matériel. La transmission d'un pareil langage, composé au moins de trente mille mots et de formes si riches, si variées, si délicates, serait inexplicable chez des nations barbares ou qui seraient par la suite retombées dans la barbarie. Quant à la révélation intellectuelle, entendue en ce sens que Dieu nous inspire d'exprimer tel objet ou telle pensée par tel son, dont il nous fournit intérieurement l'idée, c'est ce que nous entendons par l'institution naturelle du langage humain.

1. *Genèse*, II, 19.
2. *Ibid.*, XI, 7.

Nous avons donné les raisons qui montrent selon nous que l'homme n'a pas pu inventer le langage articulé. Des motifs puisés dans l'histoire semblent démontrer qu'en effet il ne l'a pas inventé, de sorte que nous avons de cette vérité ce qu'on appelle dans l'école une démonstration *a priori* et *a posteriori*. Les langues que nous parlons aujourd'hui ont remplacé des langues qui ne se parlent plus. L'italien s'est substitué au latin, le grec moderne au grec ancien, et les orientalistes nous apprennent que des révolutions du même genre se sont accomplies en Orient et particulièrement dans l'Inde, où le sanscrit a été remplacé d'abord par le prakrit, le pali, puis par le bengali et une foule d'autres dialectes vulgaires. Les langues modernes diffèrent de celles qu'elles remplacent par un plus grand degré d'abstraction. Les mots sont moins complexes : les rapports des substantifs ne sont plus exprimés par la désinence des mots, mais par des prépositions et par la place que les substantifs occupent relativement au verbe. Dans cette phrase française : Paul aime Pierre, il est impossible de déplacer les deux substantifs sans changer le sens. La place des mots est donc significative, comme la place des chiffres dans le système de numération que nous avons emprunté aux Arabes. La voix, le mode, le temps et même la personne ne sont plus exprimés dans les verbes par un seul mot, mais par plusieurs mots séparés[1]. Si l'on cherche dans l'histoire comment et quel jour se sont opérés ces changements, on ne trouvera pas de réponse à ces deux questions. On ne voit pas que les hommes se soient assemblés et soient convenus de changer leur langage. Le changement s'est opéré sans que personne puisse en revendiquer l'honneur. Il ne s'est pas accompli brusquement, mais par des progrès insensibles. On aperçoit déjà dans les anciennes langues des traces d'abstraction[2]. Il y a des prépositions dans la langue latine et dans la langue grecque; mais l'usage en devient beaucoup plus fréquent et beaucoup plus varié dans le grec mo-

1. Voy. plus haut, même vol., p. 263.
2. Voy. plus haut, p. 264.

derne, ainsi que dans l'italien, le français et l'anglais. Quel est le promoteur de toutes ces révolutions? Qui nous a enseigné à dire *l'amour de la sagesse*, au lieu de *sapientiæ amor?* Personne n'a été notre maître, et cependant ce changement s'est accompli. Nous pouvons, par analogie, juger de l'origine des langues primitives. Ni l'anglais, ni le français, ni l'italien n'existaient au temps de César; on parlait alors une langue latine que personne ne parle plus aujourd'hui. Nous savons que cette substitution s'est faite, sans que personne l'ait inventée ou décrétée, sans qu'il y ait eu même d'assemblée ou de convention pour cette fin. La révolution s'est faite par l'impulsion naturelle de l'esprit, qui, concevant plus d'idées abstraites, a produit pour les exprimer plus de mots abstraits. Puisque telle est l'histoire des langues que nous avons vues naître, il en est certainement ainsi des langues dont l'origine se cache dans la nuit des temps.

En résumé, nous avons fait voir que si les hommes n'avaient pas naturellement l'idée du signe, ils n'auraient jamais créé de langage; comment en effet auraient-ils fait comprendre qu'ils avaient l'intention de signifier leur pensée? Si, lorsque nous faisons entendre un son, nos semblables n'étaient pas tournés par une disposition naturelle à le prendre pour signe de notre pensée, ils le prendraient pour un chant ou pour une imitation volontaire ou involontaire des sons extérieurs. Il ne leur viendrait pas à l'esprit que l'objet dont nous imitons le son est dans notre pensée, et que nous voulons faire entendre qu'il nous occupe, et appeler leur attention sur cet objet, car, comme l'a dit très-justement Platon : « Imiter, ce n'est pas nommer. »

Si on pense que l'interprétation est naturelle, mais qu'elle se borne aux gestes et aux sons inarticulés et que le reste est d'invention humaine, nous faisons remarquer que du son inarticulé au son articulé il n'y a pas loin; que l'on comprend à tort les interjections parmi les sons inarticulés, qu'elles sont de véritables articulations, auxquelles s'applique l'interprétation naturelle; que si la nature nous a donné pour signe certaines articulations, il n'y a pas de raison pour qu'elle

ne nous en ait pas donné d'autres au même titre. L'homme est conduit par sa nature à prendre l'articulation pour un signe de sa pensée et à varier cette articulation suivant la variété de sa pensée; il imite les sons des objets sonores; il reproduit, par les mouvements et la pression de sa langue contre les dents et le palais, le mouvement et la station des objets mobiles et immobiles; son gosier, sous l'impression du sentiment et de la pensée, se dispose comme un orgue qui ouvre ou ferme ses tuyaux; enfin, de même qu'il attache certaines idées à certains traits du visage, il les attache encore à certaines articulations primordiales.

Lorsque notre pensée est confuse ou au moins complexe, nous exprimons les choses toutes à la fois en un seul terme; lorsqu'elle devient distincte ou abstraite, nous distinguons aussi nos mots. Notre langage est toujours le reflet de notre intelligence. Les langues sont comme tous les produits immédiats de l'esprit humain : elles arrivent presque tout d'un coup à la perfection; chaque langage est merveilleusement approprié au genre d'esprit du peuple qui le parle. Si l'homme avait inventé une langue, il aurait fait en même temps d'autres admirables inventions, et cependant les sauvages qui ont des langues dignes d'admiration, sont, pour tout le reste, dans la plus profonde barbarie. Enfin, les langues que nous avons vues se former sous nos yeux, se sont établies et développées sans inventeur, sans convention, et par la seule force des lois de l'esprit humain.

L'interprétation naturelle n'est pas le fruit de l'induction, puisque l'enfant interprète les signes en autrui, avant d'avoir pu remarquer qu'il les produit lui-même, et, en conséquence, avant d'avoir observé en lui que tel sentiment ou telle pensée se trouve en rapport avec tel phénomène corporel. En vertu de notre interprétation spontanée, un phénomène physique, qui seul tombe sous la perception des sens, nous fait deviner un phénomène immatériel, tel qu'un assentiment, un refus, un doute, une peine, un plaisir, etc.; en d'autres termes, le phénomène matériel devient *un signe*, non pas un signe précurseur qui fait prévoir l'avenir et qui

s'appuie sur une expérience antérieure, ni un signe commémoratif qui rappelle une chose passée et s'appuie sur la mémoire, mais un signe *expressif*, c'est-à-dire un *signe* dans la véritable acception du mot, un signe qui ne s'adresse ni à la mémoire ni à l'induction, mais à l'interprétation. Cette interprétation spontanée n'est qu'une croyance; elle n'est pas une perception : elle n'affirme donc pas que l'objet dont elle conçoit l'idée existe certainement là où elle le suppose, mais elle le croit, et cette croyance, bien qu'elle puisse être erronée, n'est pas un doute. Le doute ne vient qu'en présence de plusieurs signes contraires, et par conséquent il naît de deux interprétations différentes, comme nous l'avons vu naître déjà de deux inductions opposées[1].

L'interprétation est, comme l'induction, une sorte de divination, et une preuve des desseins de la Providence. Nous apercevons un certain mouvement du visage, nous croyons à la présence d'une certaine pensée en autrui, et il se trouve précisément que cette pensée est dans l'esprit où nous l'avons supposée. On peut vouloir contrefaire les signes, mais, outre qu'un œil attentif ne s'y trompe pas, cette usurpation ne fait que mieux prouver la vertu naturelle des signes qu'on a empruntés. D'une autre part, il est important de remarquer que les animaux qui peuvent imiter nos articulations ne les comprennent pas et ne les emploient pas comme des signes, et que ceux qui les comprennent ne peuvent pas les reproduire. Il semble donc que la Providence ait réservé à l'humanité l'intelligence et l'emploi simultanés de la parole comme un de ses priviléges.

1. Voy. plus haut, p. 426 et plus loin, livre VII, chap. II.

CHAPITRE III.

LA FOI NATURELLE.

§ 1er. LE PRINCIPE DE CAUSALITÉ ET L'INDUCTION SONT INSUFFISANTS POUR NOUS DONNER LA CROYANCE A LA PERFECTION DE DIEU. — § 2. L'IDÉE D'UN DIEU CRÉATEUR DÉCOULE DE LA FOI NATURELLE A LA PERFECTION DIVINE. — § 3. DE LA CROYANCE A LA PERFECTION DE DIEU CHEZ LES DIFFÉRENTS PHILOSOPHES. — § 4. LA CROYANCE A LA PERFECTION DIVINE N'EST NI UNE SIMPLE CONCEPTION NI UNE PERCEPTION. — § 5. RÉSUMÉ SUR LES FACULTÉS INTELLECTUELLES.

§ 1er. Le principe de causalité et l'induction sont insuffisants pour nous donner la croyance à la perfection de Dieu.

Nous avons dit qu'en présence des objets qui changent, c'est-à-dire des phénomènes qui commencent et qui finissent, l'intelligence perçoit que quelque chose a existé de tout temps et doit toujours exister. Rien ne peut de soi-même sortir du néant, et ne peut y rentrer de soi-même. Il y a donc une ou plusieurs substances actives, une ou plusieurs causes de tout ce qui commence et finit. En ce moment, des corps et des esprits existent séparément les uns des autres : ou ces corps et ces esprits ont toujours existé, ou ils sont venus d'un pouvoir capable de leur donner l'existence. C'est à cette vérité que reviennent, comme nous l'avons fait voir, les propositions qu'on appelle dans l'école le principe de substance et le principe de causalité[1].

Mais l'intelligence ne s'arrête pas à cette limite : elle croit que les corps et les esprits viennent d'une cause distincte d'eux-mêmes, et de plus, que cette cause est infinie ou parfaite. Nous allons rechercher les éléments de cette croyance.

1. Voy. plus haut, p. 221.

Les uns nous sont fournis par l'induction, les autres viennent d'une source différente, que nous nous proposons actuellement de faire connaître.

La conscience nous atteste que nous produisons certains changements dans notre âme par la volonté, et dans notre corps par la faculté motrice. Le pouvoir qui produit des changements ou qui fait exister ce qui n'existait pas d'abord, est ce que nous appelons une cause. La faculté motrice est déterminée à l'action, tantôt par notre volonté, tantôt par un sentiment ou un besoin ; son action est donc un effet avant d'être une cause. La volonté est en nous la seule cause première, c'est-à-dire la seule cause qui se détermine par elle-même. Il arrive de là que tous les changements qui n'ont pas été produits par notre volonté, soit en nous-mêmes, soit dans la nature extérieure, nous les attribuons en vertu de l'induction [1] à des volontés semblables à la nôtre. Avant que les hommes eussent remarqué l'ordre et le concert de toutes les parties de ce monde, ils en attribuaient les différents mouvements à des volontés distinctes, c'est-à-dire à des dieux différents : le cours du soleil à Phébus, celui de la lune à Diane, le soulèvement de la mer à Neptune, la marche des fleuves aux Naïades, l'accroissement des arbres aux Dryades, etc. Lorsque la science fit des progrès, et qu'on s'aperçut que la terre, l'eau, l'air et le feu du soleil sont appropriés aux plantes; que les plantes et tout ce qui précède sont en rapport avec les animaux ; que les éléments, les plantes et les animaux sont comme préparés pour les usages de l'homme, on ne supposa plus dans la nature qu'une seule volonté ou une seule divinité.

Quelques-uns, pour des raisons que nous exposerons tout à l'heure, proposèrent de ne voir dans la nature qu'un jeu fortuit d'éléments aveugles; mais ils allaient contre la force de l'induction et ils offraient aux hommes un système qui n'a point de base dans l'esprit humain. En effet, nous ne faisons rien par hasard; nous nous proposons toujours une fin

1. Voy. plus haut, p. 420.

dans nos actions, soit une fin éloignée, soit une fin prochaine. Nous ne pouvons donc supposer hors de nous, une action sans une fin, et par conséquent, sans une volonté. Mais, disait-on, il y a en nous des actions involontaires, des développements spontanés de la faculté motrice; et ce sont ces actions spontanées qu'on nous proposait comme les modèles de l'action de la nature extérieure. Nous avons fait remarquer que ces actions spontanées de la faculté motrice sont des effets avant d'être des causes; il n'y a en nous que la volonté qui soit une cause première, c'est-à-dire une cause qui n'ait pas été un effet. L'esprit humain a donc toujours résisté aux tentatives qui ont été faites, pour expliquer l'action de la nature extérieure sans le concours d'une volonté. D'après l'hypothèse la plus généralement admise de nos jours, l'économie du monde repose sur deux forces : la force d'attraction et la force de répulsion. Ces deux forces sont conçues à l'image de la force motrice, dont notre âme dispose; mais comme la force motrice n'est en nous qu'une cause seconde, nous ne pouvons nous contenter de supposer des forces motrices dans la nature extérieure et nous les subordonnons à une volonté.

Lorsque les hommes n'avaient pas démêlé leur âme d'avec leur corps, ils attribuaient aux causes extérieures ou aux dieux des corps semblables au corps humain; mais quand ils parvinrent à distinguer l'esprit d'avec la matière, ils conçurent en même temps les causes extérieures comme des âmes ou des esprits sans corps. En effet, la volonté suppose l'intelligence, ainsi que l'unité et l'identité du principe qui veut, et un tel principe est ce qu'on appelle une âme. En conséquence, après que les hommes eurent remarqué l'harmonie du monde, ils en rapportèrent le gouvernement à une seule volonté, à une seule âme, c'est-à-dire à une seule divinité immatérielle.

Le principe de causalité nous fait percevoir que tout ce qui commence d'exister doit avoir une cause; l'induction, appuyée sur la conscience, nous fournit une cause extérieure libre ou volontaire, intelligente, unique, identique, et par

conséquent, immatérielle et suffisant à tous les effets que nous voyons produits en ce monde. Mais nous n'arrivons pas, avec l'induction seule, à rendre compte de l'idée complète que nous nous formons de la divinité. En effet, nous concevons Dieu, non pas comme une puissance, une intelligence et une bonté finie, mais comme une puissance, une sagesse, une bonté infinie ou parfaite. Or, quelque grand que soit ce monde, ce que nous en connaissons est fini; ce n'est donc pas par le principe de causalité appliqué à une œuvre finie, ni par une induction appuyée sur la base étroite des sens extérieurs de la conscience et de la mémoire, que nous avons pu nous élever à l'idée d'un Dieu parfait. C'est par une foi instinctive et spéciale.

Le principe de causalité nous donne, il est vrai, une cause qui n'a pas commencé et qui ne peut pas finir, c'est-à-dire un Dieu infini sous le rapport du temps; il peut nous donner l'infinité de Dieu sous le rapport de l'espace, au moins en puissance, car la raison n'aperçoit pas d'obstacle qui puisse limiter quelque part l'action de la cause première. Mais nous croyons de plus que la puissance et l'intelligence de Dieu sont parfaites, c'est-à-dire que non-seulement elles ont suffi à l'œuvre qu'elles ont produite, mais qu'elles suffiraient à une infinité d'œuvres infiniment supérieures, et qu'elles pourraient produire une action continue et parfaite dans tous les temps et dans tous les lieux. Nous dépassons donc ici la portée de l'induction et du principe de causalité. Clarke reconnaît que la puissance et la sagesse infinies de Dieu ne peuvent se démontrer ni *a priori* ni *a posteriori*, et qu'elles ne résultent pas de la nécessité d'un premier être.

Nous croyons aussi à la bonté infinie de Dieu, et nous pensons que cette bonté se concilie avec le mal que renferme ce monde; mais pour le croire, il nous faut une autre lumière que celle de l'induction et du principe de causalité. En effet, en ne suivant que ces guides, les anciens avaient été conduits à supposer un Dieu du bien et un Dieu du mal : dans l'Inde, Brahma et Misaour; en Perse, Ormuzd et Ahriman; en Égypte, Osiris et Typhon; en Grèce, les dieux et le Destin, la Fortune

et Némésis, les Grâces et les Parques. Au troisième siècle de l'ère chrétienne, Manichée défendait encore l'existence de deux principes. On lui objectait que si ces deux principes étaient égaux en puissance, ils finiraient par se neutraliser, ou que si l'un était plus puissant que l'autre, le premier finirait par l'emporter : il répondait que la lutte durait encore. L'ordre du monde est souvent troublé par la nature elle-même; l'homme joint ses désordres à ceux de la nature : il se tourne contre le repos et la vie de ses semblables; la créature, sans arriver à la perfection de Dieu, pouvait être beaucoup moins imparfaite; il était facile de munir plus fortement nos corps contre les atteintes extérieures; nous pouvions ignorer la mort et même la souffrance; notre intelligence aurait pu être moins bornée et moins sujette à l'erreur : voilà quelques exemples de ce qu'on appelle le mal physique, le mal moral et le mal métaphysique; mais ces maux ne nous empêchent pas de croire à la parfaite bonté de Dieu; nous avons donc l'idée préconçue de cette bonté, car elle ne peut nous venir du spectacle des maux de ce monde. La philosophie a fait mille efforts pour les dissimuler, pour les adoucir ou pour les expliquer. Nous ne pensons pas qu'elle y ait toujours réussi; quelques-unes de ses explications nous semblent même malhabiles et capables de porter atteinte aux attributs qu'elle essaye de faire reconnaître en Dieu; mais heureusement la foi en la bonté divine résiste soit à la présence du mal, soit aux mauvaises explications des philosophes; et nous disons avec le poëte :

Frappe, anéantis-moi;
Tu n'entendras qu'un cri : Gloire à toi, gloire à toi.

Ainsi, la puissance, la sagesse et la bonté infinie composent ce qu'on appelle l'infinité ou la perfection de Dieu, et cette perfection est l'objet d'une foi naturelle, et non de l'induction ou du principe de causalité.

L'objet de la foi naturelle ne peut pas plus se démontrer que l'objet de l'induction. Nous ne pouvons pas plus prouver la perfection de Dieu que la stabilité à venir des phénomènes

de la nature ; mais nous n'attendons pas de démonstration à ce sujet et comme personne ne doute que la terre ne continue sa marche autour du soleil, ainsi personne ne doute que Dieu ne soit parfait. Nous avons la ferme espérance que les voiles qui nous cachent ici-bas cette perfection, tomberont dans une autre vie, et que l'explication du mal nous sera donnée sans mystère.

§ 2. L'idée d'un Dieu créateur découle de la foi naturelle à la perfection divine.

Les peuples anciens en ne consultant sur la divinité que les lumières de l'induction et du principe de causalité, ne s'étaient pas élevés à l'idée d'un Dieu créateur. En effet, quels que soient les changements que nous déterminions en nous-mêmes et au dehors, nous ne faisons que mettre en usage des facultés que nous ne créons pas. Les dieux étaient considérés comme les causes des événements particuliers, et comme les ordonnateurs de ce monde, mais non pas comme des créateurs. Suivant la remarque de David Hume, il ne pouvait venir à l'esprit des polythéistes d'attribuer la création à des êtres aussi imparfaits que leurs dieux; Hésiode donne la même origine aux dieux et aux hommes; ils sont produits les uns et les autres par les forces intimes de la nature; l'idée de la génération est la seule dont ils fassent usage pour expliquer l'origine du monde; un Jupiter, un Neptune n'avaient d'autres avantages sur les hommes qu'un plus haut degré de puissance; Thalès, Anaximandre, Héraclite, qui formaient tous les êtres par des principes non intelligents, ne subirent point de censure; au lieu que Anaxagore, le premier philosophe qui mérite vraiment le nom de théiste, fut accusé d'être athée, parce qu'il niait la divinité des astres. Il en fut de même de Socrate, qui enseignait le gouvernement d'une souveraine intelligence, première cause de toutes choses, et qui réduisait ainsi les dieux et les astres à une dépendance qui ne leur laissait rien de divin[1].

1. *Œuvres philosophiques*, trad. franç., t. III, p. 40 et suiv.

En marchant sur les traces d'Anaxagore et de Socrate, et en développant la croyance à la perfection de Dieu, les modernes sont arrivés à l'idée de la création. Nous avons besoin de croire à la puissance infinie de Dieu, et nous répugnons en conséquence à supposer un autre principe que lui, coéternel avec lui, sur lequel il aurait seulement exercé sa force et son intelligence. Cet autre principe, quelque nom qu'on lui donne, aurait eu sa force propre, ou autrement il se serait confondu avec le temps et l'espace qui sont dépourvus de toute force. Dieu ne serait pas la source de toute puissance. Nous sommes trop jaloux de sa perfection pour lui souffrir cette rivalité. Nous la retranchons donc, et nous croyons qu'il n'y a pas de pouvoir au monde qui ne soit l'œuvre de Dieu. Si nous ne regardons pas le temps et l'espace comme créés de Dieu, c'est qu'ils ne sont pas des puissances, des substances actives, mais les conditions mêmes de l'éternité et de l'universalité de Dieu, et que pour supposer que Dieu en soit le créateur, il faudrait admettre qu'il y ait eu un temps où Dieu n'était pas universel et éternel[1]. Or, comme l'a dit Pascal, après saint Augustin : « Dieu peut tout, hormis les choses, lesquelles, s'il les pouvait, il ne serait pas tout-puissant, comme mourir, être trompé et mentir, etc.[2] » Mais en dehors du temps et de l'espace qui sont inactifs et impuissants, il n'y a point de principe qui ne doive être créé de Dieu.

Réfléchissons, d'ailleurs, et demandons-nous ce que serait cette matière d'où le créateur aurait tiré les corps et les esprits. Que pouvait être le corps avant que Dieu l'eût organisé? Il n'avait pas sans doute les qualités qu'il possède aujourd'hui ; il n'avait pas la chaleur, la couleur, la saveur, l'odeur, la cohésion, le poids, la forme, etc... Car s'il avait tout cela, on ne voit pas ce que Dieu lui aurait donné. Que possédait-il donc? Était-ce au moins l'étendue et l'impénétrabilité ? Si on les lui retranche, on va le réduire au néant, et Dieu, en lui donnant l'étendue et l'impénétrabilité, le créera dans la

1. Voy. plus haut, p. 182 et 212.
2. *Pensées*, édit. Faugères, t. II, p. 371.

véritable acception que nous donnons aujourd'hui à ce mot. Supposons donc que l'étendue et l'impénétrabilité soient des qualités primitives du corps, et que la matière informe eût au moins ces deux qualités : ne voit-on pas que donner à l'étendue et à l'impénétrabilité la chaleur, la couleur, l'odeur, la saveur, la cohésion, la gravitation, c'est leur donner ce qu'elles n'avaient pas; qu'il y a aussi loin de la simple étendue à la gravitation, que du néant à l'étendue, et que ce qu'on appelle l'organisation du monde, est une véritable création, puisqu'à des qualités existantes elle ajoute des qualités qui n'existaient pas.

Dira-t-on que toutes ces qualités de la matière existaient séparément et que Dieu les a réunies? Mais qu'était-ce que la forme séparée de l'étendue? Qu'était-ce que la gravitation séparée de l'impénétrabilité, etc... Si au lieu d'envisager la matière comme composée de substances et de qualités, on la considère comme un ensemble de forces, supposera-t-on que ces forces étaient isolées les unes des autres et que Dieu les a jointes ensemble? Mais pour les réunir, il a fallu créer un lien; cette force qui les retient dans le même point de l'espace et du temps n'est-elle pas une force nouvelle, et puisqu'elle n'existait pas auparavant, Dieu ne l'a-t-il pas tirée du néant?

De quelque façon qu'on envisage l'origine des choses, la doctrine de l'organisation contient celle de la création. Cela est bien plus évident encore, si l'on essaye de se rendre compte de la formation de l'esprit. L'esprit, ou l'âme, est une force simple, identique, qui connaît, imagine, croit, aime et veut librement. Dieu a-t-il tiré cette force de la même substance que les corps? Mais comment la même substance pourrait-elle former ce qui est étendu, et ce qui n'est pas étendu, les deux contraires? L'esprit existait-il à part de l'étendue? Qu'était-il? Avait-il la faculté de connaître et toutes les autres facultés qui constituent l'âme? S'il avait toutes ces facultés, il existait indépendamment de Dieu, et nous n'avons pas besoin de recourir à la divinité pour expliquer l'origine des âmes. Avant l'organisation divine, l'âme avait-elle seulement

l'unité et l'identité? Elle ne pouvait avoir moins; qu'aurait-elle été sans cela? Mais pour ajouter à l'unité et à l'identité la faculté de connaître, il a fallu créer cette faculté? L'âme avait-elle la faculté de connaître, sans celle d'aimer et de vouloir? Même nécessité de la création. Les facultés existaient-elles chacune à part? Elles faisaient autant d'âmes séparées. Comment Dieu a-t-il pu les confondre en une seule? Comment de plusieurs ne faire qu'un, sans rien détruire? Comment augmenter l'unité sans la multiplier? Donner à une faculté la connaissance d'elle-même et des autres, c'est déjà créer une faculté nouvelle; faire que non-seulement elle connaisse les autres facultés, mais qu'elle les connaisse comme siennes, les lui identifier, c'est un genre de création encore plus difficile à comprendre que l'autre. Les matérialistes, en supposant que la pensée sort de la matière, admettent eux-mêmes la création, car le passage de l'étendue au mouvement, à la connaissance, et à l'amour, est aussi incompréhensible que celui du néant à l'étendue. En conséquence, ou il n'y a point de Dieu, ou Dieu est créateur, c'est-à-dire qu'il tire quelque chose de rien. Telles sont les raisons qui nous ont conduits à reconnaître en Dieu l'attribut de créateur. Si elles ne s'étaient pas présentées à notre esprit, nous n'aurions pas donné au mot *créer* l'acception qu'il a aujourd'hui, car il a signifié d'abord, faire sortir ou produire, et nous n'aurions pas été capables de comprendre le mot hébreu *Bara*, du premier verset de la Genèse, dans le sens de la création véritable. Les mots ne nous suggèrent par eux-mêmes aucune idée nouvelle : nous ne pouvons les interpréter que par des idées préconçues.

L'induction et le principe de causalité ne suffisaient pas pour nous conduire à l'idée de la création : ils nous faisaient seulement supposer une âme du monde semblable à la nôtre, usant de facultés qu'elle ne s'est point données, agissant sur une matière dont elle déplace les parties sans leur fournir de facultés nouvelles, obligée de se soumettre aux lois de cette matière, et ne gouvernant qu'en obéissant. Suivant les seules lumières de l'induction et du principe de causalité, notre

corps fait partie de cette matière éternelle; il est non pas organisé, mais seulement gouverné ou mis en mouvement, tantôt par l'âme du monde, tantôt par la nôtre ; quant à celle-ci, elle est également éternelle, car l'induction ne nous montre pas de quelle source elle aurait pu sortir, et le principe de causalité nous empêche d'admettre que quelque chose sorte par soi-même du néant. Notre raison nous fait affirmer que tout ce qui commence d'exister a une cause, mais elle ne nous apprend pas *a priori* quelles sont les choses qui ont commencé d'exister; et si nous ne voyons pas par l'expérience qu'une chose soit venue d'une autre, la raison nous fait affirmer que cette chose est éternelle. Comme nous ne créons rien et ne faisons que mettre nos facultés en action, l'induction ne peut nous faire concevoir la création hors de nous, et le principe de causalité, appuyé sur l'induction, nous fait affirmer seulement que ce qui existe a toujours existé. Cependant nous croyons à un Dieu créateur et organisateur, source des esprits et des corps, infiniment puissant, sage et bon : nous avons donc pour y croire un autre fondement que l'induction et le principe de causalité. Ce fondement est ce que nous appelons la foi naturelle. Cette foi se développe par la réflexion, mais elle apparaît déjà dans les jugements spontanés de l'intelligence. On voit poindre l'idée de la perfection de Dieu dans les superstitions les plus grossières et dans les premières ébauches des philosophes, et avec le temps cette idée devient une croyance si ferme, que nous aimons mieux rejeter l'existence de Dieu que de croire qu'il n'est pas parfait.

On peut dire que chez quelques esprits l'idée de la perfection de Dieu a été funeste à l'idée même de l'existence de Dieu. Pleins de cette conviction que, s'il y a un Dieu, il est parfait, et ne pouvant résoudre certaines questions d'une manière conforme à la perfection divine, ils ont mieux aimé se passer de Dieu. Quel motif Dieu peut-il avoir eu de créer le monde? S'il l'a créé, pourquoi ne l'a-t-il pas créé plus tôt? Pourquoi l'a-t-il fait précisément ce qu'il est et non d'une autre manière? Pourquoi ne l'a-t-il pas créé moins imparfait? etc. Tels sont les problèmes dont ils n'ont pu donner une solution

qui ne blessât ou la puissance ou l'intelligence ou la bonté divine, et ils ont renoncé à l'existence de Dieu, plutôt que d'admettre une divinité imparfaite. Telle est l'unique source de l'athéisme ; telle est l'origine du système d'Épicure. Ce philosophe dit formellement que le monde est trop imparfait pour être l'ouvrage de Dieu. Il faut reconnaître, à l'honneur de l'esprit humain, que l'athéisme lui-même contient l'idée de la perfection divine. Mais il ne doit pas se faire qu'une croyance, qui est destinée à en compléter une autre, soit fatale à celle-ci. L'induction nous fait croire à une intelligence qui gouverne le monde : la foi naturelle nous fait croire à la perfection de cette intelligence ; il faut nous attacher fortement à l'une et à l'autre et ne pas permettre que la seconde étouffe la première. Il y a une volonté qui gouverne le monde : cette volonté n'est pas la nôtre ; cette volonté est parfaite : elle est donc souverainement puissante et par conséquent créatrice ; souverainement bonne et par conséquent innocente de ce que nous appelons le mal, ou plutôt ne l'ayant permis que pour une bonne fin. Telles sont les données de la foi naturelle.

§ 3. De la croyance à la perfection de Dieu chez les différents philosophes.

Nous allons maintenant montrer les traces de cette foi naturelle à la perfection divine dans les diverses théories des philosophes. Thalès disait que le monde doit être de toutes les choses la plus magnifique, par cette seule raison qu'il est l'ouvrage de Dieu[1]. Il ne déduisait donc pas la perfection de Dieu de celle du monde, mais celle du monde de la perfection qu'il supposait *a priori* dans la divinité. Bias voulait qu'on se contentât de savoir que les dieux existent et qu'on s'interdît toutes conjectures sur leurs attributs, dans la crainte de porter des jugements qui ne fussent pas d'accord avec leur perfection. Il ajoutait qu'il fallait rapporter aux dieux tout ce qu'on faisait de bien[2], parce que tout ce qui est bien dérive

1. Diogène de Laërte.
2. *Ibid.*

des dieux. Dieu, disait Xénophane, est ce qu'il y a de meilleur et de plus puissant[1]. Pindare recueillait dans ses chants les premiers enseignements de la philosophie. « Le devoir du poëte, s'écriait-il, est de n'attribuer aux dieux que les actions dignes de leur grandeur. Loin de moi la coupable pensée qu'un dieu ait pu se nourrir de la chair d'un mortel. Le calomniateur reçoit bientôt le châtiment dû à sa langue envenimée.... Ne parlons plus de guerres ou de combats, ils ne sont pas faits pour les dieux[2]. »

Socrate, fortifiant les paroles des anciens philosophes, posa les fondements de la théodicée et donna une démonstration de la Providence[3]. Quoique Platon, dans la plupart de ses dialogues, n'envisage Dieu que comme l'organisateur du monde, il fait planer sur ses théories l'idée de la perfection divine, et il finit par revêtir Dieu de l'attribut de créateur. Dans le *Philèbe*, Dieu est la cause qui détermine et limite les choses naturellement indéterminées et indéfinies; mais, ajoute-t-il, cette cause est excellente et on l'appelle la sagesse et l'intelligence[4]. Dans *les Lois*, Platon allègue en faveur de l'existence de Dieu le consentement universel; il remarque qu'aucun de ceux qui ont nié Dieu n'a persévéré jusqu'à sa vieillesse. Il ajoute que les causes premières sont des âmes, parce que l'âme est le principe du mouvement, et il termine en disant qu'une ou plusieurs âmes possédant la perfection ont dû présider au mouvement de l'univers[5]. Tout le monde connaît le célèbre passage de la République où l'éloquent et pieux philosophe accuse Hésiode et Homère de défigurer la divinité, où il affirme que les dieux ne se métamorphosent pas, qu'ils ne trompent ni en paroles ni en actions, qu'enfin il ne faut pas leur attribuer toute chose, mais seulement le bien[6]. La présence du mal sur la terre est, comme nous l'avons vu,

1. Τὸ πάντων ἄριστον καὶ κράτιστον. Aristote, *sur Xénophane.*
2. *Première* et *neuvième Olympiques.*
3. Xénophon, *Mémoires*, liv. Ier, chap. Ier et IV, et liv. IV, chap. III.
4. *Philèbe*, édit. H. E., t. II, p. 30; édit. Tauch., t. III, p. 172.
5. *Les Lois*, trad. de M. Cousin, t. VIII, p. 219-249.
6. *Ibid.*, t. IX, p. 106.

un des obstacles qui font trébucher notre raison dans ses jugements sur la divinité. Voici comment Platon essaye de concilier le mal avec la bonté de Dieu : « Le mal, dit-il, est nécessaire comme contraire du bien ; il ne peut exister chez les dieux ; il doit donc habiter ce monde et notre nature mortelle. C'est pourquoi nous devons nous hâter de fuir d'ici-bas ; cette fuite, c'est l'imitation de Dieu autant qu'il nous est possible[1]. L'imitation de Dieu, c'est la justice et la sainteté unies à la raison[2]. » Ainsi Platon aima mieux borner la puissance de Dieu que d'altérer sa bonté, et il rejeta le mal sur le compte du destin ou de la nécessité. C'est dans le même esprit qu'il dit encore : « Il faut distinguer deux genres de causes : l'une nécessaire, l'autre divine ; chercher en tout la cause divine, pour posséder la vie heureuse, autant que notre nature peut la recevoir, et chercher aussi la cause nécessaire, parce que nous ne pouvons les comprendre isolément et l'une sans l'autre.... Ainsi, comme nous l'avons dit, toutes les choses étant en désordre, Dieu mit de l'harmonie en chacune d'elles et entre elles autant que cela était possible[3]. » Indépendamment du mal qui vient de la nécessité, Platon en signale un autre qui naît de nos fautes, et enfin un troisième qui est l'épreuve de la vertu. « Ne conviendrons-nous pas, dit-il, que tout ce qui vient de la part de Dieu à celui qu'il aime est aussi bon que possible, à moins qu'un mal nécessaire ne lui soit venu de ses fautes passées. Il faut donc admettre que si le juste est dans la pauvreté ou les maladies, ou dans quelque autre de ces maux apparents, cela lui tournera à bien soit pendant sa vie, soit après sa mort, car il n'est jamais abandonné des dieux, celui qui s'efforce de devenir juste et de ressembler à Dieu par la vertu, autant qu'il est donné à l'homme[4]. » Platon démontre l'intelligence de la cause suprême par l'idée de l'être parfait. « Nous laisserons-nous facilement persuader, dit-il, que le mouvement, la vie, l'âme, la pensée n'appar-

1. Ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν.
2. *Théétète*, édit. H. E., t. Ier, p. 176 ; édit. Tauch., t. Ier, p. 280.
3. *Timée*, édit. H. E., t. III, p. 68 ; édit. Tauch., t. VII, p. 71.
4. *République*, édit. H. E., t. II, p. 613 ; édit. Tauch., t. V, p. 375.

tiennent pas à la parfaite existence, ou à la plénitude de l'être[1], que l'être parfait ne vit, ni ne pense, et qu'il est vénérable et saint, sans intelligence et sans mouvement[2]. » Il considère comme synonymes les mots : divin, beau, sage et bon[3].

Dans la plupart de ses dialogues, Platon dit indifféremment *Dieu* et *les Dieux*; quelquefois dans la même phrase il emploie ce mot au pluriel et au singulier : « Nous sommes les possessions des Dieux et nous ne devons pas nous dérober sans l'ordre de Dieu[4]. » Mais dans le *Timée*, l'ordonnateur du monde est un Dieu unique, père des autres Dieux et des démons intermédiaires entre les Dieux et les hommes. De plus cet ordonnateur est parfait. « Si ce monde est beau et que l'architecte soit bon, celui-ci a certainement consulté le modèle éternel; or ce monde est ce qu'il y a de plus beau parmi les choses contingentes et sa cause est la plus parfaite des causes[5]. Disons pour quel motif l'ordonnateur a disposé cet univers : il était bon et aucune envie ne s'approche de ce qui est bon; il a donc voulu que toute chose fût autant que possible semblable à lui. Il a pris tout ce qui était visible et en mouvement et il a mis en ordre ce qui était en désordre, jugeant que cela était mieux ainsi. Il n'était et il n'est pas possible au meilleur de faire autre chose que le plus beau[6]. Or, il trouva dans sa raison, qu'aucune des choses visibles, irraisonnables, ne serait jamais aussi belle qu'une chose douée d'intelligence, et que l'intelligence ne pouvait exister que dans une âme; il mit l'intelligence dans l'âme, l'âme dans le corps et il disposa le tout pour que l'œuvre fût la plus belle possible. Ainsi il est vraisemblable que le monde est un être animé et intelligent, en vertu de la providence de Dieu[7]. Quand le père eut vu le monde en mouve-

1. Τῷ παντελῶς ὄντι.

2. *Sophiste*, édit. H. E., t. Ier, p. 249; édit. Tauch., t. II, p. 49.

3. Τὸ δὲ θεῖον, καλὸν, σοφὸν, ἀγαθὸν καὶ πᾶν ὅ τι τοιοῦτο. *Phèdre*, édit. H. E., t. III, p. 246; édit. Tauch., t. VIII, p. 29.

4. *Phédon*, édit. H. E., t. Ier, p. 62; édit. Tauch., t. Ier, p. 107-8.

5. Ἄριστος τῶν αἰτίων. *Timée*, édit. H. E., t. III, p. 29; édit. Tauch., t. VII, p. 17.

6. Θέμις δὲ οὔτ' ἦν, οὔτ' ἔστι τῷ ἀρίστῳ δρᾷν ἄλλο πλὴν τὸ κάλλιστον.

7. Διὰ τὴν τοῦ θεοῦ πρόνοιαν. *Timée*, édit. H. E., t. III, p. 30; édit. Tauch., t. VII, p. 18.

ment et vivant, il se réjouit et dans sa joie il résolut de le rendre encore plus semblable au modèle éternel[1]. Après qu'il eut formé les autres dieux, d'abord le ciel et la terre d'où naquirent l'Océan et Téthys qui donnèrent le jour à Phoreys, Cronos et Rhéa, et lorsque ces deux derniers eurent mis au jour Zeus, Héra et leurs frères et sœurs, le père du monde tint ce langage : Dieux et fils de Dieux, dont je suis le père, tout ce qui a été lié peut être délié; mais détruire ce qui offre un bel ordre et une belle harmonie serait de la méchanceté. Comme vous avez pris naissance, vous n'êtes pas par vous-mêmes immortels; cependant vous ne serez pas détruits et vous demeurerez toujours par l'effet de ma volonté, qui est plus forte que les nœuds qui vous ont liés à votre naissance. Il reste encore à naître trois races d'êtres mortels : le monde ne serait pas complet sans elles, et il doit les renfermer pour être parfait. Si je les formais moi-même, elles seraient égales aux dieux; afin qu'elles restent mortelles, chargez-vous de les former en imitant l'art que j'ai déployé dans votre formation, et après leur mort, ayez soin d'en recueillir les éléments[2].»

Ainsi Platon regarde comme indigne de la majesté de Dieu de toucher à une créature aussi imparfaite que l'homme. C'est par la même raison qu'il avait dit dans le *Banquet* « les démons servent d'interprètes et de messagers entre les dieux et les humains; ils transmettent les prières et les sacrifices des uns, et les bienfaits des autres. Placés entre les Dieux et les mortels, ils remplissent l'espace intermédiaire, de sorte que l'univers est lié et continu.... Dieu ne se mêle pas à l'homme[3], c'est par les démons qu'il se communique et qu'il adresse la parole aux mortels, pendant la veille ou le sommeil[4]. »

Il nous reste à montrer que la croyance à la perfection divine a conduit Platon à l'idée de la création. « Il y a, dit-il, deux sortes de puissances créatrices : l'une divine, l'autre humaine. Nous appelons puissance créatrice celle qui est cause

1. *Timée*, édit. H. E., t, III, p. 37 ; édit. Tauch., t. VII, p. 26.
2. *Ibid.*, édit. H. E., t. III, p. 41 ; édit. Tauch., t. VII, p. 31.
3. Θεὸς δὲ ἀνθρώπῳ οὐ μίγνυται.
4. *Banquet*, édit. H. E., t. III, p. 202 ; édit. Tauch., t. VII, 252-3.

que ce qui n'était pas soit[1]. Les animaux, les plantes, les êtres inanimés, les corps liquides ou solides qui n'étaient pas, naissent par l'œuvre de Dieu[2]. On dit que c'est la nature qui les engendre spontanément et sans intelligence : pour nous, les choses que l'on attribue à la nature nous les rapportons à l'art divin; les choses qui sont composées de ces premières par les hommes nous les rapportons à l'art humain[3].» D'après ce passage l'homme ne crée pas véritablement; il ne fait que se servir des éléments créés par la divinité ; quant à Dieu, s'il ne faisait aussi que mettre en œuvre des éléments préexistants, on ne voit pas en quoi l'art divin différerait de l'art humain, que Platon distingue cependant du premier. Dans le *Phèdre*, il suppose qu'il y a au-dessus du ciel une essence à laquelle est jointe l'existence[4] et qui est contemplée par la divinité. C'est le modèle incréé[5], d'après lequel travaille le Dieu du *Timée;* mais dans le dialogue de la *République*, c'est Dieu lui-même qui fait les essences, ou les êtres primitifs[6]. On aperçoit au rang le plus élevé de l'univers non plus l'essence réelle[7], passivement contemplée et imitée de Dieu, mais un être actif qu'il appelle le *Bon* et qui produit dans le monde visible la lumière et le soleil, et dans le monde intelligible la vérité et l'intelligence, et qui en conséquence ne peut être autre chose que ce que les modernes appellent le bon Dieu ou le Dieu parfait. « Le soleil est ce que j'appelle le produit du *Bon*[8], que le *Bon* a fait analogue à lui, pour être dans le visible à l'égard de la vue et des objets vus, ce que le *Bon* est dans l'intelligible à l'égard de la pensée et des objets pensés.... Ce qui donne aux choses connues la réalité et à l'être connaissant la faculté de

1. Ποιητικὴν πᾶσαν ἔφαμεν εἶναι δύναμιν, ἥτις ἂν αἰτία γίγνηται τοῖς μὴ πρότερον οὖσιν, ὕστερον γίγνεσθαι.

2. Θεοῦ δημιουργοῦντος φήσομεν ὕστερον γίγνεσθαι πρότερον οὐκ ὄντα.

3. *Sophiste*, édit. H. E., t. Ier, p. 265 ; édit. Tauch., t. II, p. 73-4.

4. Οὐσία ὄντως οὖσα.

5. Παράδειγμα ἀΐδιον. *Timée*, édit. H. E., t. III, p. 29 ; édit. Tauch., t. VII, p. 17.

6. *République*, édit. H. E., t. II, p. 597 ; édit. Tauch., t. V, p. 352-3.

7. Οὐσία ὄντως οὖσα.

8. Τοῦ ἀγαθοῦ ἔκγονος, τόκος.

connaître, c'est le *Bon*.... Le soleil ne donne pas seulement aux objets la propriété d'être vus, il leur donne encore la naissance, l'accroissement, la nourriture, ne subissant lui-même aucun changement; de même le *Bon* ne donne pas seulement aux objets la propriété d'être connus, mais encore l'être et l'essence[1], étant lui-même bien supérieur à l'essence en dignité et en puissance[2]. » Dans le *Phèdre*, l'Être suprême était inactif et improductif; ce n'était qu'un modèle d'après lequel l'organisateur formait le monde qu'il ne créait pas; ici l'Être suprême, qui est le *Bon* par excellence, fournit aux objets intelligibles l'être et l'essence et il crée le soleil, qui donne aux objets visibles la naissance, l'accroissement et la nourriture.

Une fois que l'idée de la perfection divine s'est introduite dans l'esprit, elle ne peut en sortir, et comme nous l'avons dit, elle ne peut périr qu'avec l'idée même de l'existence de Dieu. Nous ne trouverons donc pas de grande école philosophique qui n'ait fait profession de croire à la perfection de Dieu.

Aristote partageant le mécontentement de Platon contre les fables des poëtes, dit : « que la divinité ne porte point envie aux mortels, et que, suivant le proverbe, les poëtes sont souvent menteurs[3]. » « C'est pour persuader la multitude, dit-il ailleurs, qu'on a répandu que les dieux ont une forme humaine et d'autres fables semblables; ce qu'il faut prendre de tout cela c'est que les premières essences de toutes choses sont divines[4]. Nous disons que Dieu est un être vivant, éternel et parfait[5]. Il n'y a pas plusieurs principes, mais un seul; les êtres ne veulent pas être mal gouvernés; » et le philosophe termine en citant le célèbre vers d'Homère : *Le gouvernement de plusieurs n'est pas bon, qu'un seul gouverne*[6].

1. Τὸ εἶναι τε καὶ τὴν οὐσίαν.

2. Πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει. *République*, édit. H. E., t. II, p. 508-9; édit. Tauch., t. V, p. 240-1.

3. *Métaphysique*, liv. Ier, chap. II.

4. *Ibid.*, liv. XII, chap. VIII.

5. Φαμὲν δὲ τὸν θεὸν εἶναι ζῶον ἀΐδιον, ἄριστον. *Métaphys.*, liv. XII, chapitre VII.

6. *Métaphysique*, liv. XII, chap. X, à la fin.

Les stoïciens disaient que Dieu est la cause immanente de toute forme et de toute proportion, la raison et la loi suprême[1]. Cicéron fait dire à Balbus le stoïcien : « S'il y a des Dieux, ils sont excellents[2]. » Il ajoute ailleurs : « Il faut avant tout que les citoyens soient persuadés que les Dieux sont les maîtres et les modérateurs de l'univers, que toutes choses s'accomplissent par leur pouvoir, leur règle et leur providence ; que leur parfaite bonté s'étend sur le genre humain, qu'ils connaissent chacun de nous, ses actions, ses pensées, ses intentions, la nature intime de sa piété et qu'ils font acception de l'homme pieux et de l'impie[3]. »

Dans les temps modernes, Descartes a bien compris que la perfection de Dieu n'est pas le fruit du raisonnement, mais l'objet d'une idée primitive; il prend cette idée comme un principe, et en fait le fondement de plusieurs de ses démonstrations : « Les preuves prises des effets pour démontrer l'existence de Dieu, n'ont de valeur, dit-il, que si l'on y joint l'idée primitive de l'infini[4]. » — « J'entends, ajoute-t-il, par substance infinie, un être ayant toutes les perfections et par conséquent, un être positif et non pas négatif[5]. » De la perfection divine, Descartes dérive la plupart des attributs de Dieu : son unité, son indivisibilité, son éternité, sa souveraine puissance et indépendance, son infaillibilité. « Les lois du monde, dit-il encore, ont une nécessité fondée sur la perfection divine[6]; » ainsi la perfection de Dieu sert à prouver tous les attributs divins, mais Descartes ne songe pas à prouver la perfection divine.

Bien plus, il essaye de faire sortir de l'idée de la perfection divine l'idée de l'existence même de Dieu. Il avait sans doute

1 Cicéron, *Questions académiques* et *de la Nature des Dieux*. Diogène de Laërte, *Vie de Zénon*.

2. *De nat. Deorum*, II.

3. *De Legibus*, II, 7.

4. *Œuvres philosophiques*, introd., édit. Ad. G., p. CXXXII.

5. *Ibid.*, p. CXXXIV.

6. *Ibid.*, p. CXXXIV et CXXXV.

remarqué que l'athéisme vient, comme nous l'avons dit, de ce que certains esprits ne peuvent pas accorder l'existence du mal avec l'excellence de Dieu; qu'en conséquence l'athéisme suppose l'idée de la perfection divine, et que si l'on pouvait de l'idée de cette perfection déduire la preuve de l'existence de Dieu, on fermerait pour toujours la porte à l'athéisme. Mais si la croyance à la perfection divine est en effet une croyance primitive, en ce sens qu'elle ne se déduit pas d'une autre idée, comme d'un principe, elle est cependant précédée, dans l'ordre du temps, de la croyance à l'existence d'une cause intelligente de ce monde. Nous croyons d'abord par induction à l'existence d'une cause qui suffit à produire le monde, et ensuite nous croyons par une foi naturelle, à la perfection de cette cause. Ainsi ce n'est pas de l'idée de la perfection que nous allons à l'idée de l'existence de la cause: c'est de l'idée de son existence que nous allons à l'idée de sa perfection. Descartes, en supposant que nous avons d'abord l'idée de la perfection de Dieu, et ensuite l'idée de son existence, voulait en quelque sorte faire rebrousser chemin à notre esprit. De plus, il s'enfermait dans un cercle : si nous croyons d'abord à *l'existence* d'un être parfait, il n'y a qu'à constater cette croyance; si nous commençons, au contraire, par concevoir une perfection *idéale*, n'appartenant à aucun être, comment parviendrons-nous à prouver qu'elle appartienne à quelqu'un. « L'idée de la perfection, dit Descartes, ne peut avoir été mise en nous que par un être parfait, parce qu'il faut autant de réalité dans la cause que dans l'effet. » Gassendi répond que cette idée pourrait nous avoir été communiquée par un être ayant l'idée de la perfection idéale, sans posséder réellement la perfection; et il ajoute que l'idée du triangle parfait, ne prouve pas l'existence extérieure du triangle. Descartes, en prévoyant cette objection, avait dit que l'*essence* du triangle ne comprend pas son *existence* hors de l'esprit, mais que l'essence de la perfection comprend l'existence de la perfection. Gassendi s'étonne que l'existence devienne un attribut de la perfection, tandis que c'est la perfection qui est un attribut de l'existence; il oppose que pour être

parfait, il faut commencer par être[1]. Nous ne débutons donc pas par concevoir une perfection *idéale*, mais par croire à un *être* parfait, et encore cette croyance est-elle précédée dans notre esprit par celle d'une cause limitée qui suffit à la production de ce monde. Descartes avait reconnu que son enthymème : *je pense, donc je suis*, n'avait pas pour but de prouver l'existence de l'âme, mais de constater que nous connaissons l'existence de l'âme en même temps que la pensée; il aurait dû reconnaître aussi que cet autre enthymème : *j'ai l'idée de l'infini, donc l'infini existe*, n'était pas une preuve, une démonstration; mais une manière de constater une croyance primitive de notre âme. Pour cela, il aurait fallu entendre par l'idée de l'infini, non une représentation mentale de l'infini, mais une croyance à l'existence de l'être parfait. Ce philosophe n'en a pas moins contribué à faire admettre que les preuves prises des effets, ne suffisent pas pour conduire à l'idée de la perfection de Dieu, et que dans l'idée de cette perfection, il y a une croyance primitive, irréductible à aucun autre principe de l'esprit humain.

A l'exemple de Descartes, Pascal et Bossuet professent que l'idée de la perfection de Dieu est une idée première, qui ne dérive d'aucune autre, et de laquelle beaucoup d'autres peuvent dériver. Descartes avait dit : « Les preuves prises des effets pour démontrer l'existence de Dieu n'ont de valeur que si l'on y joint l'idée primitive de l'infini. » « La nature, dit Pascal, a des perfections pour montrer qu'elle est l'image de Dieu, et des défauts pour montrer qu'elle n'en est que l'image[2]. » Elle ne suffirait donc pas à prouver l'existence d'un Dieu parfait. Selon Bossuet, loin que l'idée de la perfection de Dieu vienne du spectacle du monde, le monde n'est rien auprès de la grandeur de Dieu, et nous croyons que Dieu n'en serait pas moins parfait, quand même il n'aurait pas créé l'univers. « Recueilli en moi-même, ne voyant en moi que péché, imperfection et néant, je vois en même temps au-dessus de

1. Voy. Descartes, *Œuvres philosoph.*, édit. Ad. G., t. II; *cinquièmes objections.*

2. *Pensées*, édit. Faugères, t. II, p. 384.

moi, une nature heureuse et parfaite, et je lui dis avec le Psalmiste : Vous êtes mon Dieu, vous n'avez pas besoin de mes biens, vous n'avez besoin d'aucun bien. Que me sert, dites-vous, par votre prophète, la multitude de vos victimes ?... Mes œuvres me louent, mais encore n'ai-je pas besoin de la louange que me donnent mes œuvres.... Seigneur, vous manque-t-il quelque chose, parce que vous ne faites pas tant de choses que vous pourriez faire ? Tout cet univers que vous avez fait n'est qu'une petite partie de ce que vous pouviez faire, et, après tout, n'est rien devant vous. Si vous n'aviez rien fait, l'être manquerait aux choses que vous n'auriez pas voulu faire, mais rien ne vous manquerait, parce qu'indépendamment de toutes choses, vous êtes celui qui est, et qui est tout ce qu'il faut être pour être heureux et parfait[1]. » Bossuet fait dériver l'unité de Dieu de la perfection : « Celui qui est, est indivisible; tout ce qui n'est pas le parfait dégénère de la perfection; ainsi, le seigneur ton Dieu, étant le parfait, est seul[2]. » Enfin, c'est de l'idée de la perfection qu'il déduit celle de la création : « Dieu n'est point un simple faiseur de formes et de figures dans une matière préexistante; il a fait et la matière et la forme, c'est-à-dire son ouvrage dans son tout; autrement son ouvrage ne lui doit pas tout, et dans son fond il est indépendant de son ouvrier. Mais il n'en pas ainsi d'un ouvrier aussi parfait que Dieu.... O Dieu, quelle a été l'ignorance des sages du monde qu'on appelle philosophes, d'avoir cru que vous, parfait architecte et absolu formateur de tout ce qui est, vous aviez trouvé sous vos mains une matière qui vous était coéternelle, informe néanmoins et qui attendait de vous sa perfection ! Aveugles qui n'entendaient pas que d'être capable de forme, c'est déjà quelque forme ! C'est quelque perfection que d'être capable de perfection, et si la matière avait d'elle-même ce commencement de perfection et de forme, elle en pourrait aussitôt avoir d'elle-même l'entier accomplissement[3]. »

1. *Élévation à Dieu sur les mystères.* Troisième semaine, 1re élévation.
2. *Ibid.* Première semaine, 4e élévation.
3. *Ibid.* Troisième semaine, 2e élévation.

Leibniz ne fait pas non plus ressortir la perfection de Dieu des effets produits par cette cause, mais, tout au contraire, il affirme la bonté des effets sur la foi de la bonté de la cause. Pascal et Nicole avaient déjà dit : Dieu est la cause de toutes choses, des biens et des maux, excepté le péché [1] : Leibniz accepte cette proposition, et il cherche à concilier l'existence du mal avec la bonté de Dieu [2].

L'idée de la perfection divine est donc une idée *a priori*, antérieure à l'expérience. Quelle que soit la beauté des effets que nous découvrons dans ce monde, nous supposons toujours que la sagesse et la grandeur de Dieu sont au-dessus des preuves que nous venons d'en découvrir. Linnée, après avoir contemplé les harmonies de la nature, se gardait bien d'y voir toute la splendeur divine; il se contentait de dire : « Je viens de voir un instant Dieu par derrière. » C'est ainsi qu'il n'était pas donné à Moïse d'apercevoir Dieu face à face. « Dieu dit : Tu ne pourras pas voir ma face, car nul homme ne peut me voir et vivre.... Et quand ma gloire passera, je te mettrai dans la caverne, et te couvrirai de ma main jusqu'à ce que je sois passé; puis, je retirerai ma main, et tu me verras par derrière, mais ma face ne se verra point [3]. » Les païens ont caché une vérité semblable dans la fable de Jupiter et Sémélé.

L'affirmation spontanée et gratuite de l'esprit humain touchant la perfection divine, n'a pas échappé à la perspicacité de David Hume. Cet habile philosophe a bien vu que l'idée de la perfection divine n'est pas une conclusion dont les prémisses soient posées dans ce monde; mais il a eu le tort de dire que c'est par flatterie que les hommes conçoivent une aussi haute idée de la grandeur, de la puissance et de la bonté de Dieu. « En raisonnant de l'effet à la cause, il faut proportionner la seconde au premier. D'un tableau de Zeuxis on conclut le talent du peintre et non le talent du statuaire. En accordant

1. Pascal, *Pensées*, édit. Faug., t. Ier, p. 17 et 59. Nicole, *Essais de morale*, édit. 1755, t. Ier, p. 78.

2. Voy. toute la *Théodicée* de Leibniz.

3. *Exode*, XXXIII, 20-23.

que les Dieux soient les auteurs de ce monde tel qu'il existe, il s'ensuit qu'ils possèdent ce degré précis d'intelligence, de pouvoir, de bienveillance, qui éclate dans cet ouvrage, mais rien de plus, à moins que nous ne voulions suppléer par des flatteries aux lacunes de nos preuves. De la scène présente du monde si remplie de maux et de désordres, nous ne pouvons conclure une intelligence, une bonté suprême, ni une autre existence réservée à l'homme. On rejette les imperfections du monde sur les qualités défectueuses et incorrigibles de la matière, sur la nécessité d'observer des lois générales et d'autres raisons semblables. *On suppose la perfection dans la divinité*, et dans cette supposition, j'avoue que les solutions qu'on donne de l'existence du mal sont assez plausibles. Mais je demande pourquoi on attribue à une cause des qualités qui ne sont pas dans les effets. Cette idée des peines et des récompenses à venir ne vient-elle d'ailleurs que de la fantaisie des hommes? Y a t-il dans le monde des marques de la justice distributive de Dieu? Si vous répondez affirmativement, je demande pourquoi vous supposez un autre monde; si négativement, je demande pourquoi vous supposez la justice en Dieu. Si vous tenez un milieu entre l'affirmative et la négative, et dites que la justice de Dieu s'exerce jusqu'à une certaine limite, je réponds que vous n'êtes pas fondé à dire qu'elle dépasse jamais cette borne. Nous nous mettons tacitement à la place de la divinité, et nous pensons qu'elle doit agir comme nous agirions en son lieu, c'est-à-dire selon la conduite que nous regardons comme la meilleure et la plus raisonnable. L'induction de l'homme à Dieu est-elle logique? Ce que nous prenons pour une perfection est peut-être un défaut; mais fût-ce une perfection, la bonne logique ne l'attribuera jamais à Dieu, tant que cette perfection n'éclatera pas dans ses ouvrages; cela sentirait la flatterie [1]. »

La flatterie est d'ordinaire sur les lèvres, et n'est point dans la pensée. Quand nous flattons une personne, nous lui

1. *OEuvres philosoph.*, trad. franç., t. II, p. 70 et suiv.

prêtons verbalement les qualités que nous savons bien qu'elle n'a pas. Il n'en est pas ainsi de notre croyance à la perfection de Dieu : il n'y a pas ici de désaccord entre notre pensée et notre parole. A quoi nous servirait d'ailleurs de flatter Dieu, puisqu'il voit le fond des cœurs? Notre croyance à la perfection divine est une croyance sincère et irrésistible. Ce n'est pas par flatterie pour le soleil que nous croyons qu'il va continuer de nous éclairer; ce n'est pas par flatterie pour ce morceau de pain que nous croyons qu'il va nous servir de nourriture : cependant, rien dans l'existence passée du soleil ou de ce morceau de pain ne garantit leur action à venir. Ainsi, rien dans l'existence du monde ne suffit à prouver la perfection infinie de Dieu, et cependant nous admettons gratuitement cette perfection. Hume lui-même s'appuie ailleurs sur la perfection de Dieu pour prouver qu'il a établi des causes secondes : « Il y a sûrement plus de puissance en Dieu à départir un certain degré de pouvoir à ses créatures, qu'à faire tout lui-même par une volition directe. Il y a plus de sagesse à avoir disposé l'univers dès le commencement avec une prévoyance si parfaite qu'il marche de lui-même, par son propre mécanisme, selon les vues de la Providence, que si le sublime auteur était obligé, à chaque instant, d'en retoucher les parties et de ranimer par son souffle toute l'activité de cette prodigieuse machine[1]. » Ce n'est pas par flatterie que David Hume conclut ici la conduite de Dieu de la perfection qu'il lui suppose : la pensée du philosophe est bien d'accord avec sa parole. Il en est de même pour le reste de l'humanité. Ce n'était pas par flatterie pour les dieux, ni pour se ménager des récompenses, que les stoïciens disaient qu'il fallait s'en remettre, de toutes choses, à la volonté divine, puisqu'ils ne comptaient même pas sur une autre vie. Enfin ce n'est pas par flatterie que nous déclarons que si Dieu n'est pas parfait, il n'est pas, et que les athées tournent contre son existence l'idée même de sa perfection.

Mais David Hume a fait voir par la liberté de sa discussion

1. *Œuvres philosophiques*, trad. franç., t. Ier, p. 199.

qu'en effet l'idée de la perfection divine ne vient pas de l'induction et de ce qu'on appelle le principe de causalité. Il a confirmé par là que c'est une idée *a priori* qui ne s'appuie que sur elle-même. Il a montré aussi que c'est sur cette perfection que reposent nos meilleures espérances d'une vie immortelle. Les faibles mérites de l'homme ne peuvent lui valoir l'éternité du bonheur : il faut que la bonté de Dieu comble l'intervalle entre notre vertu et la récompense, et quelle que soit la grandeur de l'homme de bien, il lui faut une grâce divine pour qu'il atteigne à un bonheur éternel[1].

§ 4. La croyance à la perfection divine n'est ni une simple conception, ni une perception.

La perfection de Dieu n'est pas l'objet d'une conception idéale, comme le cercle parfait qu'il est impossible de réaliser hors de notre esprit; ce n'est pas non plus l'objet d'une perception, comme le corps ou l'âme, ou l'existence d'une cause purement matérielle. Dieu en tant qu'intelligent et parfait n'a voulu être pour nous que l'objet d'une croyance. La croyance n'est pas le doute, comme nous l'avons déjà montré au chapitre de l'induction[2]. Le doute est le combat de deux croyances contraires; lorsqu'il n'y a qu'une croyance, le doute n'existe pas. Cependant Dieu a permis que la présence du mal fît naître dans quelques moments de l'incertitude sur sa perfection et par conséquent sur son existence. Bossuet pense que c'est pour laisser tout leur mérite aux décisions de notre volonté[3]. Il faut que l'accomplissement du bien soit gratuit; il ne le serait pas si la récompense était trop évidente et Dieu trop apparent. Dieu ressemble au père qui veut enhardir son fils à marcher, qui lui tend les bras de loin, et qui même se cache un instant pour que l'enfant essaye ses forces. Mais tout caché qu'il est, ce père veille sur la marche de son fils,

1. Voy. t. Ier, p. 14 et suiv.
2. Voy. plus haut, p. 425.
3. *Traité du libre arbitre.*

et si celui-ci est en danger de tomber, le père se montre et le soutient. Dieu fait de même : il paraît assez pour nous encourager, pas assez pour que notre vertu soit un calcul à coup sûr. Dieu exige que nous marchions de nous-mêmes vers la récompense; il consent bien à nous soutenir en route, mais il ne veut pas nous porter.

Oui, c'est un Dieu caché que le Dieu qu'il faut croire [1].

Nous admettons sa perfection d'instinct et non par raisonnement. Pascal employant le mot de *cœur* dans l'acception d'instinct intellectuel, dit que c'est le cœur qui sent Dieu et non la raison. « Voilà, dit-il, ce que c'est que la foi : Dieu sensible au cœur et non à la raison [2]. » « Dieu, dit-il encore, veut plus disposer la volonté que l'esprit. La clarté parfaite servirait à l'esprit et nuirait à la volonté [3]. » Pascal va jusqu'à dire que l'obscurité s'étend sur la révélation elle-même. « S'il n'y avait qu'une religion, Dieu serait bien manifeste; s'il n'y avait de martyrs qu'en notre religion; de même [4].... Dieu a mis des marques sensibles dans l'Église, pour se faire reconnaître à ceux qui le chercheraient sincèrement, et il les a couvertes néanmoins de telle sorte qu'il ne sera aperçu que de ceux qui le cherchent de tout leur cœur [5].... Jésus-Christ ne dit pas qu'il n'est pas de Nazareth, pour laisser les méchants dans l'aveuglement, ni qu'il n'est pas fils de Joseph [6].... S'il ne fallait rien faire que pour le certain, on ne devrait rien faire pour la religion, car elle n'est pas certaine; mais combien de choses fait-on pour l'incertain : les voyages sur mer, les batailles [7]! » Pascal dit tout cela avec l'assentiment d'Arnauld et de Nicole, car les phrases que nous venons de citer ne sont pas de celles que ces pieux écrivains avaient rejetées du recueil de ses pensées [8].

1. Racine le fils, *la Religion.*
2. *Pensées*, édit. Faugère, t. II, p. 172.
3. *Ibid.*, t. II, p. 158; voy. aussi, t. II, p. 151.
4. *Ibid.*, t. II, p. 146.
5. *Ibid.*, t. II, p. 5.
6. *Ibid.*, t. II, p. 319.
7. *Ibid.*, t. II, p. 173.
8. Voir les *Pensées*, édit. de Didot l'aîné, Paris, 1817, t. II, p. 13, 154, 260.

« La foi est différente de la preuve, dit encore Pascal : l'une est humaine, l'autre est un don de Dieu : *justus ex fide vidit*.... Mais cette foi est dans le cœur et fait dire, non : *scio*, mais : *credo*[1]. »

Voici comment Bossuet exprime, dans son magnifique langage, cette obscurité de la foi, ce devoir où nous sommes de nous interdire tout jugement téméraire sur les attributs divins, et de laisser planer le mystère sur ce Dieu qui a voulu être pour nous un objet de croyance, et non un objet de connaissance. « Je l'ai déjà dit, messieurs, que ce qui est la cause que nous jugeons mal, c'est que nous jugeons précipitamment, et que notre esprit trop prompt se laisse emporter, penche d'un côté ou d'un autre, avant que de bien entendre; parce que, si notre esprit évitait cette précipitation, il aimerait mieux s'arrêter et demeurer en suspens, que de prendre mal son parti. Mais il faut encore ajouter qu'à l'égard des choses divines, quelques soins que nous apportions à les pénétrer, et avec quelque considération que nous balancions notre jugement, nous sommes toujours téméraires et précipités, lorsque nous espérons connaître ou que nous osons juger par nous-mêmes. Pour connaître les choses de Dieu, il faut que Dieu nous enseigne et forme lui-même notre jugement : *Et erunt omnes docibiles Dei... docti a Domino.* « Et ils seront tous en-« seignés de Dieu, instruits du Seigneur; » car il est tellement au-dessus de nous, que tout ce que nous en pouvons penser de nous-mêmes nous est un obstacle invincible pour entendre ce qu'il est. C'est pourquoi ce sublime théologien, dont saint Denis Aréopagite ne désavouerait jamais la doctrine ni les sentiments, dans ce traité admirable qu'il a composé de la théologie mystique, dit que nous ne sommes capables d'entendre Dieu que par une entière cessation de toute notre intelligence[2]. Il faut entendre, mes frères, que tout l'effort que nous faisons de nous-mêmes pour connaître Dieu, ce premier être, toute notre activité et notre pénétration naturelle ne sert qu'à obscurcir ou confondre notre intelligence. Nous

1. *Pensées*, édit. Faugères, t. II, p. 391.
2. Πάσης τῆς γνωσέως ἀνενεργησία.

ne faisons que tournoyer. Il ne suffit pas de nous élever au-dessus des sens avec Moïse sur la montagne, dans la plus haute partie de l'esprit; il faut imposer silence à nos pensées, à nos discours, à notre raison, et entrer, avec Moïse, dans la nuée, c'est-à-dire dans les saintes ténèbres de la foi.... Et il ne faut pas distinguer ici les grossiers d'avec les subtils, car la plus haute subtilité de l'esprit humain, qu'est-ce autre chose, devant Dieu, qu'une misérable ignorance[1]? »

La véritable piété est de croire à Dieu et de l'ignorer; croyons à l'existence et à la perfection de Dieu, et interdisons-nous sur le reste toute indiscrète curiosité. Dieu a voulu nous demeurer inconnu, c'est un sacrilége que de chercher à soulever le voile dont il s'est couvert. Quand saint Paul disait aux Athéniens : « J'ai vu en passant un de vos autels dédié aux dieux inconnus, et je vous annonce ce Dieu que vous adorez sans le connaître[2]; » il ne prétendait pas divulguer tous les secrets; au contraire, il en apportait de nouveaux. La chute du premier homme et la punition des enfants pour la faute du père; le salut des hommes dû aux mérites de Jésus-Christ; l'incarnation d'un Dieu; le Dieu un et triple, tous ces dogmes sont, non pas des explications, mais des mystères. La foi naturelle a aussi ses obscurités : comment Dieu a-t-il créé le monde? Pourquoi l'a-t-il créé? Pourquoi y a-t-il introduit la souffrance physique et la souffrance morale? Tous ces problèmes sont insolubles, ou ne sont qu'en partie résolus. Bossuet disait que Dieu n'a pas voulu nous faire comprendre comment sa souveraine liberté s'accorde avec sa souveraine immutabilité[3]. Si le chrétien s'incline devant les obscurités de sa croyance, tenons aussi pour vraiment religieux celui qui accepte sans révolte les mystères de sa raison.

Le poëme de Job nous enseigne la véritable piété, si on l'entend en ce sens, non pas que Dieu agit sans raison, mais qu'il ne nous fait pas connaître ses raisons. Les amis de Job lui

1. Premier sermon pour le dimanche de la Quinquagésime *sur l'utilité des souffrances.*

2. *Actes des apôtres*, XVII, 23.

3. *Œuvres philosophiques*, édit. de Lens, p. 216.

disent que, s'il est malheureux, c'est qu'il l'a mérité par ses fautes : Job, qui se sait homme de bien, repousse cette explication, et après quelques murmures échappés à la faiblesse humaine, il finit par rendre gloire à Dieu, malgré le mystère des souffrances qui lui sont infligées, et Dieu déclare que Job est celui de tous qui a le mieux parlé de Dieu.

En résumé, nous produisons certains changements en nous par notre volonté, et au dehors par notre faculté motrice. La volonté est la seule cause qui se détermine d'elle-même; elle implique l'intelligence et l'immatérialité. Par l'induction, nous croyons que ceux des changements extérieurs que nous n'avons point causés, ont pour causes des volontés semblables à la nôtre, quoique supérieures par la puissance. Bientôt l'ordre du monde nous fait croire qu'une seule cause préside au gouvernement de cet univers. Notre raison *perçoit* que le principe des corps et des esprits, quel qu'il soit, a existé de tout temps et ne peut pas périr. Ils ne nous paraissent contingents qu'à la condition que nous les fassions dériver d'une source à laquelle nous transportons l'existence nécessaire. Voilà tout ce que nous percevons, c'est-à-dire tout ce que nous affirmons d'une science certaine. Notre connaissance ne va pas plus loin ; au delà commence cette faculté de croyance que nous appelons la foi naturelle. Cette foi ne naît pas du spectacle du monde, ni des preuves prises des effets. Elle est spontanée, gratuite, *a priori*. Sa lumière nous fait paraître la cause première comme douée d'une puissance, d'une intelligence et d'une bonté infinies. De cette perfection, nous déduisons l'attribut de créateur, car si la matière est indépendante de Dieu, il n'est pas tout-puissant, et, par conséquent, il n'est pas parfait. De la perfection divine, nous concluons encore, avec la plus ferme confiance, que l'existence du mal se concilie avec la bonté de Dieu, et que notre destinée ne s'achève pas en ce monde. Mais nous devons nous borner à ces croyances générales, nous interdire les suppositions téméraires qui peuvent faire sourire l'incrédulité et ouvrir la porte à l'athéisme. Quelques hommes, dans l'impossibilité de trouver une explication satisfaisante aux mystères

que Dieu a voulu laisser peser sur notre raison, suppriment Dieu, comme Épicure, ou donnent son nom, comme Spinoza, à un être général qui a pour attribut l'étendue et la pensée, ce qui est une autre manière de supprimer Dieu. En effet, le Dieu que les hommes adorent, ce n'est pas un être général dont ils soient eux-mêmes une partie ou une modification; c'est un Dieu individuel et personnel, substantiellement distinct des corps et des autres esprits; dont, par conséquent, leur propre personne est substantiellement séparée; un Dieu tout-puissant, tout sage et tout bon, un Dieu créateur, un Dieu réparateur du mal qu'il ne permet que pour une bonne fin. Sur tout le reste gardons un respectueux silence, résignons-nous à la pieuse ignorance de Job, et que l'Apôtre nous pardonne de garder parmi nos autels un autel au Dieu inconnu.

§ 5. Résumé sur les facultés intellectuelles.

Nous avons achevé le tableau des facultés intellectuelles; avant de présenter les considérations qui leur sont communes, et d'étudier comment elles se combinent pour produire des œuvres complexes, jetons un dernier coup d'œil sur la nature et les actes primitifs de ces facultés. L'esprit de l'homme perçoit les corps, et il se perçoit lui-même dans son existence présente et passée. Franchissant les limites étroites des choses finies, il perçoit qu'un espace et un temps immenses, infinis, nécessaires enveloppent les objets limités et contingents, et qu'avant et après les choses qui commencent et finissent, subsiste une cause sans commencement et sans fin.

Il se représente les phénomènes des corps et ceux de l'esprit, après que ces phénomènes ont cessé d'être. Cette conception, s'ajoutant à la perception, continue la connaissance qui, sans cela, existerait à peine; car elle recommencerait à chaque instant, pour finir à chaque instant. A la conception des choses qui ont existé hors de l'esprit, se joint celle de certains objets qui n'existent que dans la pensée. Par cette dernière, l'homme peut améliorer les objets de ses perceptions : il corrige les

sons, les couleurs et les formes de la nature corporelle, ainsi que les actes intéressés et passionnés de la nature morale. Du rôle de simple spectateur, il passe à celui d'artiste et de législateur.

Ces perceptions et ces conceptions composent le domaine de la connaissance; au delà, commence celui de la croyance. Les objets de la perception existent hors de l'esprit; ceux de la conception se renferment dans l'enceinte de l'intelligence; ceux de la croyance peuvent exister au dehors ou seulement dans la pensée. Les sens, la conscience et la mémoire ne nous apprennent que le présent et le passé des phénomènes; l'induction nous en révèle l'avenir; et l'interprétation nous découvre derrière les phénomènes visibles, des phénomènes invisibles. Enfin, à l'existence de la cause éternelle, que perçoit l'intuition pure extérieure, la foi naturelle ajoute l'attribut de la perfection.

Ainsi s'élève peu à peu l'édifice de l'intelligence humaine; il commence aux plus humbles connaissances et se termine aux plus sublimes idées. L'homme ne partage avec les animaux que les moindres de ses facultés : les sens extérieurs, la réminiscence, quelques degrés, soit de la conception *a priori* des sons et des formes, soit de l'induction et de l'interprétation; la Providence lui a réservé dans chaque ordre, non pas seulement les degrés supérieurs de telle ou telle faculté, mais des facultés toutes spéciales : ainsi il a pour privilége, dans les perceptions, celle de l'infini; dans les conceptions, celle du bien moral, et dans les croyances, l'intelligence et l'usage simultanés de la parole et la foi à la perfection de Dieu.

On a consideré avec raison les harmonies de la nature visible comme des preuves de la Providence : les harmonies de la nature intellectuelle ne sont pas moins merveilleuses. Les perceptions nous font saisir des réalités indépendantes de la pensée qui s'y applique. Sans elles, nos conceptions n'auraient point de base; nous ne pourrions affirmer aucune existence, et nous serions comme dans un rêve perpétuel. Les pyrrhoniens, qui n'avaient pas remarqué la nature de la perception et le caractère essentiel qui la sépare de la con-

ception, disaient que l'homme n'était environné que de fantômes, et que rien ne distingue la vie réelle d'avec la folie : les perceptions font évanouir les fantômes et placent l'homme en présence des réalités. Mais si les perceptions étaient seules, si elles n'allaient pas comme se réfléchir dans les réminiscences, notre connaissance intermittente ne différerait presque en rien de l'ignorance. La mémoire continue donc la perception primitive ; cependant la mémoire ne suffit pas : elle nous ouvre le passé ; mais comment pourrions-nous agir sans une faculté qui nous ouvrît l'avenir ? Comment nous viendrait-il à la pensée de construire un abri, de tisser un vêtement, d'amasser des connaissances ? A quoi nous serviraient les conceptions idéales, par lesquelles nous pouvons embellir notre demeure et réformer notre conduite, si nous n'avions pas l'idée d'un lendemain ! L'induction se charge de nous donner cette perspective sans laquelle notre action s'arrêterait. L'interprétation à son tour nous fait trouver dans nos semblables, non-seulement la ressemblance du visage, mais la ressemblance de l'esprit, et elle transforme une réunion des corps en une société des intelligences. Jusque-là, nous sommes encore enfermés dans les limites de ce monde : la perception de la raison pure saisit des objets qui les dépassent, mais sans nous apprendre que nous devions nous-mêmes les dépasser ! L'homme n'apparaît-il qu'un moment sur la scène de la vie ? S'il en est ainsi, à quoi bon connaître, à quoi bon se souvenir, pourquoi ces conceptions à l'aide desquelles on peut réformer les figures irrégulières et les mœurs désordonnées ? Il faut pour donner à nos connaissances une véritable et sérieuse utilité, un avenir plus vaste que celui de l'induction, un avenir qui ne se termine pas au tombeau : la foi naturelle se charge d'ouvrir pour nous les barrières d'un nouveau monde, elle nous introduit auprès d'un Dieu tout-puissant, tout sage et tout bon, qui veut conserver quelque chose de son œuvre, qui, en ajoutant sa bonté à notre mérite, nous réserve hors de cette terre une existence sans fin. Ainsi la foi naturelle reflétant ses lumières sur toutes les facultés précédentes, leur ajoute une valeur nouvelle : nous nous félicitons de la solidité que

donnent à nos connaissances les réalités saisies par nos perceptions; nous prenons intérêt à grossir le trésor de notre mémoire, nous attachons un grand prix au développement d'une intelligence qui ne doit pas périr, aux agrandissements fournis par l'induction, qui est l'un des instruments de la science et par l'interprétation, qui nous met à même d'user des secours de la société; nous nous plaisons à décorer notre esprit en développant les conceptions idéales propres aux beaux-arts, et nous sentons surtout l'importance des conceptions morales, par lesquelles nous corrigeons nos mœurs, acquérons quelque mérite et obtenons quelques droits aux récompenses d'une vie immortelle.

FIN DU TOME DEUXIÈME.

TABLE DES MATIÈRES.

LIVRE SIXIÈME.

LES FACULTÉS INTELLECTUELLES.

SECTION PREMIÈRE.

LES PERCEPTIONS OU LA PREMIÈRE PARTIE DES CONNAISSANCES.

CHAP. Ier. Des différentes manières de diviser l'intelligence..... Page 1

§ 1. De la nature des faits intellectuels, p. 1. — § 2. Les faits intellectuels considérés suivant leurs objets, p. 3. — § 3. Les faits intellectuels considérés suivant leur mode, p. 6. — § 4. Les faits intellectuels considérés suivant leur origine, p. 9.

CHAP. II. Les sens extérieurs..... 12

§ 1. En quoi consiste la matérialité, p. 12. — § 2. Perceptions du toucher, p. 15. — § 3. Perception fournie par la faculté motrice, p. 18. — § 4. Perception de la vue, p. 20. — § 5. Perception de l'ouïe, p. 33. — § 6. Perceptions de l'odorat et du goût, p. 36. — § 7. Comparaison des sens sous le rapport de la vie matérielle, des relations sociales, des sciences et des beaux-arts, p. 37. — § 8. Les lois de la perception des sens extérieurs, p. 40. — § 9. Distinction de la perception, de l'affection agréable ou désagréable, de l'impression organique et de la sensation, p. 54. — § 10. Distinction de la perception, du rêve et de la folie, p. 65.

CHAP. III. Critique de quelques théories sur les sens extérieurs..... 79

§ 1. Théorie de Platon, p. 79. — § 2. Théorie d'Aristote, p. 82. — § 3. Théorie des scolastiques, p. 84. — § 4. Théorie de Descartes, p. 86. — § 5. Système de Malebranche, p. 86. — § 6. Doctrine d'Arnauld, p. 90. — § 7. Doctrine de Leibniz, p. 93. — § 8. Conclusions de Berkeley, p. 95. — § 9. Conclusions de David Hume, p. 97. — § 10. Doctrine de Thomas Reid, p. 101. — § 11. La perception n'est pas une conception accompagnée de croyance, p. 103. — § 12. La perception ne s'appuie pas sur le principe de causalité, p. 106. — § 13. La distinction des qualités premières et des qualités secondes de la matière n'est pas fondée, p. 108. — § 14. Les objets de la perception ne sont pas seulement les modifications de notre propre corps, p. 116.

CHAP. IV. La conscience et la perception de la mémoire ou la reconnaissance..... Page 120

§ 1. Des objections contre l'existence de la conscience, p. 120. — § 2. La conscience est une faculté spéciale et non le mode inséparable de toutes les facultés, p. 127. — § 3. Perception des phénomènes multiples de l'âme et de son unité, p. 133. — § 4. Perception de notre pouvoir. Origine de l'idée de cause, p. 135. — § 5. La perception de la mémoire ou la reconnaissance. Perception de notre identité ou de notre durée, p. 142. — § 6. Perception de notre existence substantielle, p. 149.

CHAP. V. La perception de l'absolu..... 153

§ 1. Perception de l'espace pur ou absolu, p. 153. — § 2. L'espace réel n'est pas l'objet d'une conception. — Distinction des conceptions géométriques et de l'espace réel, p. 157. — § 3. L'espace n'est pas le néant, p. 168. — § 4. L'espace n'est pas le corps, p. 169. — § 5. L'espace n'est pas Dieu, p. 182. — § 6. Perception du temps pur ou absolu, p. 191. — § 7. Le temps absolu n'est pas l'objet d'une conception, p. 194. — § 8. Le temps absolu n'est pas la même chose que les changements et les événements, p. 195. — § 9. Le temps n'est pas Dieu, p. 212. — § 10. Perception de la substance active nécessaire, ou de la cause éternelle, p. 221. — § 11. Des axiomes métaphysiques sur la substance et la cause, p. 221. — § 12. Il n'y a pas une série de causes à l'infini, mais une cause première éternelle, p. 229. — § 13. Du spinozisme, p. 231. — § 14. Des différentes hypothèses sur le rapport de la substance et de l'attribut, p. 233. — § 15. De la distinction entre la substance et la force, p. 239. — § 16. De l'occasion à propos de laquelle nous acquérons la notion de la substance nécessaire, p. 240. — § 17. Du nécessaire et du contingent; du fini, de l'infini et de l'indéfini; du parfait et de l'imparfait, p. 242. — § 18. Des axiomes métaphysiques qui ne concernent pas l'espace, le temps et la cause, p. 248.

SECTION DEUXIÈME.

LES CONCEPTIONS OU LA SECONDE PARTIE DES CONNAISSANCES.

CHAP. Ier. Les conceptions de la mémoire ou les réminiscences..... 251

§ 1. Nature de la réminiscence, p. 251. — § 2. Les réminiscences considérées selon leurs objets. Réminiscence des objets sensibles. Mémoire du nombre, p. 253. — § 3. Réminiscence des actes de l'âme. Mémoire de la durée, p. 256. — § 4. La réminiscence est une abstraction, p. 258. — § 5. Les réminiscences considérées suivant leur marche et leur enchaînement, p. 265. — § 6. De l'enchaînement des conceptions dans les songes, p. 274. — § 7. Moyens de perfectionner la mémoire, p. 275. — § 8. Résumé sur la mémoire, p. 277.

CHAP. II. Les conceptions idéales ou les conceptions a priori ..... Page 281

§ 1. De la conception *a priori* en général, p. 281.—§ 2. La conception idéale de la couleur, p. 283.—§ 3. La conception *a priori* de la forme, p. 285.—§ 4. Des conceptions *a priori* qui accompagnent quelques instincts, p. 292.—§ 5. La conception idéale de la mélodie, du rhythme et de l'harmonie, p. 294.—§ 6. La conception *a priori* de l'articulation, p. 298.—§ 7. Les conceptions mathématiques, p. 301.

CHAP. III. La conception idéale de la vertu ou la règle des mœurs 310

§ 1. Les traits généraux de la conception de la vertu, p. 310.—§ 2. L'idée du devoir et du droit, p. 316.—§ 3. Le mérite, le démérite et leurs conséquences, p. 317.—§ 4. L'ordre de préférence qu'on doit établir entre les vertus, p. 319.—§ 5. Conciliation de la conception morale et de la loi écrite, p. 320.—§ 6. Conciliation de la conception morale avec le respect de la volonté de Dieu, p. 323.—§ 7. De la valeur de la parole pour l'enseignement de la morale, p. 336.—§ 8. Universalité des principes de la morale, p. 343.—§ 9. Des dissentiments sur la conduite morale, p. 351.—§ 10. La double acception du mot de *conscience*, p. 373.

CHAP. IV. Critique des fausses théories sur la règle des mœurs 376

§ 1. La doctrine de l'intérêt : Hobbes, Locke et Bentham, p. 376.—§ 2. La doctrine de la bienveillance : Hutcheson et David Hume, p. 390.—§ 3. La doctrine de la sympathie : Adam Smith, p. 397.—§ 4. Des théories qui renferment toutes les prescriptions de la morale en une seule, p. 401.—§ 5. Résumé sur les conceptions idéales, p. 416.

SECTION TROISIÈME.

LES CROYANCES.

CHAP. Ier. L'induction 419

§ 1. Croyance à la stabilité des qualités et des phénomènes de la nature physique et intellectuelle. Formule générale du jugement d'induction, p. 419.—§ 2. Les diverses formes du jugement d'induction, p. 420.—§ 3. Le jugement par analogie et le doute, p. 425.—§ 4. Le calcul des probabilités, p. 427.—§ 5. Importance du jugement par analogie dans les sciences, p. 430.—§ 6. Le jugement par analogie principe de la fiction, p. 432.—§ 7. Le double sens du mot *induction*, p. 435.—§ 8. Opinions des principaux philosophes sur l'induction, p. 438.

CHAP. II. L'interprétation 451

§ 1. L'interprétation ne peut pas se ramener à l'induction, p. 451.

— § 2. Le rapport de signe et de chose signifiée est un rapport spécial, p. 453. — § 3. Ce n'est pas la volonté qui institue le signe, p. 455. — § 4. Description des signes naturels, p. 457. — § 5. Les sons articulés font partie des signes naturels, p. 462.

CHAP. III. La foi naturelle..... Page 504

§ 1. Le principe de causalité et l'induction sont insuffisants pour nous donner la croyance à la perfection de Dieu, p. 504. — § 2. L'idée d'un Dieu créateur découle de la foi naturelle à la perfection divine, p. 509. — § 3. De la croyance à la perfection de Dieu chez les différents philosophes, p. 514. — § 4. La croyance à la perfection divine n'est ni une simple conception ni une perception, p. 528. — § 5. Résumé sur les facultés intellectuelles, p. 533.

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES

DE L'IMPRIMERIE DE CRAPELET, RUE DE VAUGIRARD, 9.

Psychology
BF52
CAR

24ColorCard Camera Trax.com